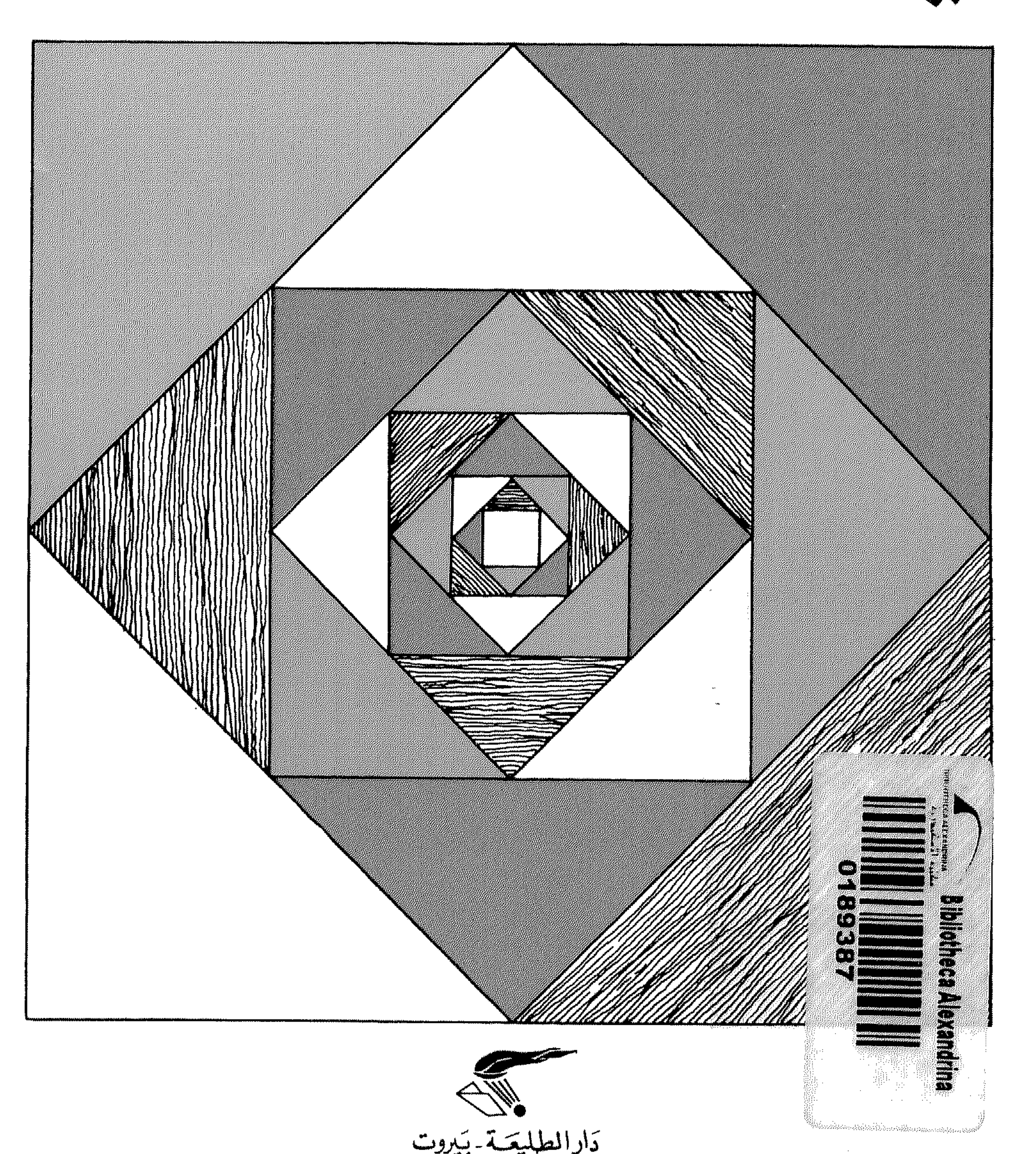
فلسفة

د. حسن مجيد العبيدي

العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد



دار الطليعة - بيروت



العلوم الطبيعية
في فلسفة ابن رشد

بيروت ـ لبنان
ص. ب. ١٨١٣-١١
تلفون ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
نيسان (إبريل) ١٩٩٥

العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد

الدكتور حسن مجيد العبيدي
مدرس الفلسفة الاسلامية وتاريخها
رئيس قسم الفلسفة - جامعة الكوفة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الإهداء

إلى الأستاذ الدكتور حسام الألوسي

فيلسوفاً... مربياً... وإنساناً

المؤلف

المقدمة

منذ أن ظهر كتاب ابن رشد[1] والرشدية «Averroes et L'Averroisme» لمؤلفه المستشرق أرنست رينان[2] في عام ١٨٥٢ م، والدراسات الفلسفية حول فلسفة ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ/١١٢٦ - ١١٩٨ م) ما زالت قائمة إلى يومنا هذا وستبقى إلى حين، حتى أنه قد عقد حول فلسفته وآرائه العلمية والطبية أكثر من مؤتمر فلسفي[3]، كلها تبغي فهم فلسفة ابن رشد وبيان أثرها في الفكر الإنساني عموماً وفق منهج علمي معاصر، بعد أن أحصيت جملة مؤلفاته التي تركها لنا، وصنفت هذه المؤلفات على موضوعاتها الرئيسة المعروفة[4].

---

(١) لمعرفة تفاصيل حياة ابن رشد ومؤلفاته وذكرها في المصادر القديمة انظر: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٣، ص ٢٨. حيث يسهب بذكر حياة ابن رشد بحسب ورودها في المصادر القديمة، ولا حاجة هنا لذكرها مرة أخرى، كذلك انظر: د. محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ط ٣، بيروت ١٩٧٣؛ د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط ٢، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢٦؛ د. محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط ١، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢١ وما بعدها؛ ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦٠، ص ٩ وما بعدها؛ عباس محمود العقاد، ابن رشد، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٨ وما بعدها؛ عبده الحلو، ابن رشد، ط ١، بيروت ١٩٦٠، ص ١٣ وما بعدها؛ حمادي العبيدي، ابن رشد الحفيد، ليبيا ١٩٨٤، ص ١٣ وما بعدها. كذلك نجد ذكره في الموسوعات الفلسفية والعلمية، انظر دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، مادة «ابن رشد» ج ١، ص ١٦٦، بقلم كارادوفو؛ كذلك مادة «ابن رشد» بقلم ماجد فخري، ضمن دائرة المعارف للبستاني، ج ٣، بيروت (د.ت)؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٩ وما بعدها؛ الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، ط ١، بيروت ١٩٨٨، ج ٢، ص ٥٩٤؛ مادة «ابن رشد» بقلم رفيق العجم. وهنالك مصادر ومراجع أخرى لا مجال لذكرها.

(٢) توفي المستشرق الفرنسي أرنست رينان سنة ١٨٩٢، وله عدة مؤلفات، منها تاريخ اللغات السامية وتاريخ الأديان وغيرها، انظر نجيب العقيقي، المستشرقون، ج ١، ط ٣، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢٠٢.

(٣) من المؤتمرات الفلسفية التي عقدت حول فلسفة ابن رشد، ندوة باريس ١٩٧٦، وقد اختصت محاورها في ابن رشد المسلم: ابن رشد مفسر اليونان، مذهب ابن رشد الفلسفي؛ و ندوة روما ١٩٧٧، وقد اختصت محاورها في دراسة ابن رشد وأرسطو، ومشكلة دخول ابن رشد إلى الغرب، والرشدية في تاريخ الفكر. هذا فيما يخص الغرب، أما ما يخص العرب فقد عقد أكثر من مؤتمر حول ابن رشد، منها مؤتمر الجزائر ١٩٧٨ (ولم أستطع الحصول على محاور هذا المؤتمر) كذلك أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي والذي نظمته جامعة محمد الخامس في المغرب، وقد نشرت أعمال هذه الندوة أخيراً، انظر أعمال ندوة ابن رشد، ط ١، بيروت ١٩٨١. ومحاور هذه الندوة، درست جوانب من فلسفة ابن رشد منها: ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي، وابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، وما بعد الطبيعة عند ابن رشد.

(٤) انظر جورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ط ١، الجزائر ١٩٧٨ حيث أحصى قنواتي هذه المؤلفات ورتبها بإطارها =

وفضلاً عن ذلك، فقد قامت عدة دراسات علمية متخصصة لقراءة فلسفة ابن رشد من باطنها من أجل تقديم تصور علمي منهجي لفلسفة هذا الفيلسوف، إلا أن ما يميز هذه الدراسات، أنها قد أكدت جانباً معيناً من جوانب فلسفة هذا الفيلسوف، وتركت جوانب أخرى منها، قابلة للدرس والتحليل العلميين، مما فتح الباب على مصراعيه لدراسة هذه الجوانب المهملة من فلسفته من قبل الباحثين، وهذا هو أحد الدوافع الرئيسة لمشروع بحثنا هذا.

وإذا ما أردنا أن نحصي هذه الدراسات التي كتبت عن ابن رشد[٥] نجدها قد انقسمت على موضوعات معينة في فلسفته، مثل الجانب الديني وصلته بالجانب الفلسفي أو ما يسمى بمسألة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ومن هذه الدراسات دراسة كل من محمد يوسف موسى، الموسومة بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط[٦]، ودراسة محمود قاسم الموسومة ابن رشد وفلسفته الدينية (القاهرة ١٩٦٩)، كذلك دراسته الموسومة الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد[٧] (القاهرة بلا تاريخ).

وقد احتل جانب الوجود عند ابن رشد اهتمام الدارسين، فقدم الدكتور محمد بيصار دراسته الموسومة في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود والتي حاول فيها أن يدرس مسألة ما يتعلق بالوجود مثل أزلية المادة وعلاقة الله بالعالم، كذلك دراسة وحدة الوجود والحقيقة المطلقة ونظرية الصدور فضلاً عن دراسة مشكلة الخلود بالتفصيل. وإن كانت هذه الدراسة قد سبقتها دراسة رائدة في هذا الميدان قامت على شكل مناظرة فلسفية بين محمد عبده (ت ١٩٠٥) وفرح أنطون، وقد نشرت أخيراً بعنوان ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون (بيروت ١٩٨١)، فضلاً عن الدراسة التي قام بها محمد عمارة والموسومة المادة والمثالية في فلسفة ابن رشد، (القاهرة ١٩٧١). كما نال مبحث الوجود عند ابن رشد عناية خاصة عند الدكتور حسام الآلوسي في مؤلفاته المتعددة، وفي فصول منها، حيث تشكل بمجموعها دراسة دقيقة لهذا المبحث في فلسفة ابن رشد[٨].

= الزمني والمنهجي وفق حقولها العلمية المعروفة؛ كذلك انظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، ط ١، الدار البيضاء ١٩٨٦. حيث قدم العلوي دراسة تفصيلية دقيقة لمؤلفات ابن رشد وقيمتها الفلسفية.

(٥) إن مسألة إحصاء كل ما كتب عن ابن رشد في المصادر العربية الحديثة والمعاصرة، فضلاً عن المصادر الأجنبية مما تحتويه تواريخ الفلسفة العربية الإسلامية، أمر لا يدخل ضمن نطاق بحثنا هنا عما قدمه الباحثون في فلسفته، بل إن الفصول التي تعقد على هذه الدراسات إنما هي ضمن إطار تصور عام للفلسفة العربية الإسلامية من الكندي حتى ابن رشد وفق منهجيات مختلفة.

(٦) هي في الأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس.

(٧) يلاحظ هنا أن دراسة الدكتور محمود قاسم الثانية هي الدراسة الأولى ذاتها مع تغيير العنوان فقط.

(٨) انظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، القسم الثالث، حيث يؤصّل لآراء ابن رشد تبعاً لمؤلفاته المعروفة في موقفه من الوجود، كذلك نجد دراسته لآراء ابن رشد في مبحث نظرية الفيض ونقده للفارابي ضمن كتاب دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط ١، بيروت ١٩٨٠. وأيضاً كتاب الزمان في الفكر الفلسفي والديني القديم، ط ١، بيروت ١٩٨٠، ص ١٠٤ وما بعدها. وبحث تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل ضمن دورية آفاق عربية، عدد ٢، السنة الثانية، ١٩٨٥، ص ٦٨ وما بعدها.

أما الجانب المعرفي والعقلاني في فلسفة ابن رشد، فقد حظي هو الآخر بدراسات تفصيلية دقيقة، منها دراسة المرحوم الدكتور محمود قاسم، الموسومة نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني (القاهرة ١٩٦٤)(٩)، إذ يعد محمود قاسم من أشد أنصار ابن رشد تحمساً واقتناعاً بأنه هو الفيلسوف بمعنى الكلمة الذي تمكن من التوفيق بين الدين والفلسفة. وفضلاً عن هذه الدراسة نجد أن الدكتور محمد عاطف العراقي قد قدم هو الآخر دراسته الموسومة النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد(١٠). أما الدكتور محمد المصباحي، فقد درس إشكالية العقل عند ابن رشد، (بيروت ١٩٨٨).

وقد احتل الجانب النقدي الفلسفي عند ابن رشد بإزاء الفلسفات والآراء والنظريات المعارضة له، مكاناً في الدراسات الفلسفية المعاصرة، فقد درسه كل من الدكتور عاطف العراقي، في كتابه الموسوم المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، (القاهرة ١٩٨٠)، وباسمة جاسم خنجر، في رسالتها الموسومة نقد ابن رشد للفلاسفة في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة(١١).

ولأن ابن رشد فيلسوف عظيم، وتأثيره بارز في الفكر الفلسفي الوسيط، فقد قدمت على ضوء ذلك دراسة علمية جادة تقدمت بها الدكتورة زينب الخضيري، وقد وسمتها بـ أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، (بيروت ١٩٨٥)(١٢).

وللجانب الفقهي التشريعي والعلمي عند ابن رشد، حظ من الدرس والتحليل، ومما جاء في ذلك دراسة حمادي العبيدي الموسومة ابن رشد الحفيد، حياته وعلمه وفقهه. وهذه الدراسة تمثل واحدة من الدراسات المتخصصة في دراسة أجزاء محددة من فلسفة ابن رشد(١٣) وبيان قيمتها العلمية. إلا أنه نجد أن هنالك عدة دراسات شاملة لفلسفته، وبكيفيات ومناهج مختلفة، تتباين في قيمتها العلمية وما تقدمه من قراءات لتراث ابن رشد الفلسفي، ومن هذه الدراسات، دراسة كل من الأب يوحنا قمير الموسومة: ابن رشد، (في جزأين، بيروت ١٩٥٣)، ودراسة خليل شرف الدين الموسومة ابن رشد الشعاع الأخير، (بيروت ١٩٧٩)، ودراسة عبده الحلو الموسومة ابن رشد، (بيروت ١٩٦٠)، ودراسة ماجد فخري الموسومة ابن رشد فيلسوف قرطبة، (بيروت ١٩٦٠)، والتي تعد من

---

(٩) في الأصل أطروحة دكتوراه فلسفة، جامعة باريس.

(١٠) في الأصل أطروحة ماجستير فلسفة، بإشراف الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

(١١) في الأصل رسالة ماجستير بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الأمير الأعسم (مخطوط)، كلية الآداب، بغداد ١٩٨٩.

(١٢) في الأصل أطروحة دكتوراه فلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، بإشراف الدكتور يحيى هويدي.

(١٣) من الجدير بالذكر أنه قد بلغني أن ثمة رسائل جامعية للماجستير والدكتوراه قد نوقشت في كلية الآداب ـ جامعة القاهرة تخصصت في جوانب من فلسفة ابن رشد، ومن عناوينها لا يبدو أنها تتصل اتصالاً مباشراً مع أطروحتي. وهذه الرسائل هي:

- العالم عند ابن رشد، إبراهيم محمد إبراهيم (ماجستير) ١٩٨٤.
- مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، عبد الرزاق قسوم (ماجستير) ١٩٧٥.
- المؤثرات اليونانية في فلسفة ابن رشد، نبيلة ذكرى مرقس (دكتوراه) ١٩٨٣.
- موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة، سميرة حسن حامد (دكتوراه) ١٩٨٥.

الدراسات الرصينة في فلسفة هذا الفيلسوف، لما تتميز به من آراء دقيقة تعبر عن فكر ابن رشد خير تعبير. وكذلك دراسة عباس محمود العقاد الموسومة ابن رشد.

وبعد الذي عرضنا له من دراسات في فلسفة ابن رشد، فقد وجدنا أن الجانب الطبيعي الفلسفي من آرائه، لم يخضع للدرس الفلسفي الأكاديمي ولا سيما موقفه من الجسم الطبيعي ومبادئه المعروفة (الهيولى والصورة والعدم) مما جعل ذلك دافعاً وحافزاً قوياً لدراسة هذا الجانب من فلسفته وبيان الآراء التي خرج بها في هذا المجال لتشكل هذه الدراسة إلى جانب الدراسات الأخرى، صورة متكاملة عن فلسفته.

وقد واجهت الباحث صعوبات عدة في كيفية قراءة ابن رشد وتراثه الفلسفي الكبير، ذلك أنه قد ترك لنا جملة مؤلفات فلسفية عديدة في مستويات مختلفة من التأليف، تتراوح بين الشرح الكبير، والأوسط، والجوامع الفلسفية[١٤]. فضلاً عن مؤلفاته الأخرى التي حاول فيها إيجاد الصلة بين الفلسفة والشريعة[١٥] أو الرد الفلسفي المنظم على فلسفة الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة والذي وسمه بكتاب تهافت التهافت[١٦].

ومن هذه الصعوبات التي افترضناها هل أن ابن رشد يسير في خط منهجي فلسفي واحد، أم له عدة آراء فلسفية تتناقض فيما بينها؟ أي هل لابن رشد أكثر من لغة خطاب فلسفي ومستوى معين في طبيعة التفلسف لديه؟ وكان هذا الافتراض هاجسنا إلا أنه سرعان ما يتبدد ذلك الهاجس عند المقارنة بين مؤلفاته الفلسفية، إذ وجدنا فيه فيلسوفاً يتكلم بلغة فلسفية واحدة في الموضوعات التي يبحث فيها ولا فرق عنده بين مؤلف فلسفي بحت مثل تفسير ما بعد الطبيعة، وبين مؤلف يعقد فيه الصلة بين الفلسفة والعقيدة، إذ إنه يتكلم بلسان واحد في كل هذه المؤلفات[١٧]، وفضلاً عن ذلك، فقد واجهتنا

---

(١٤) بشأن أقسام التأليف عند ابن رشد ومستوى كل قسم، انظر: جمال الدين العلوي المتن الرشدي، ص ١٣٩ وما بعدها، كذلك قارن أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص ٧٤. حيث يشير إلى أن أقسام التأليف عند ابن رشد هي ثلاثة، شرح كبير وميزته أن يأتي بالنص الأرسطي في عرض متناسق وذلك بأخذ فقرة فقرة، ويوضحها جزءاً بعد جزء مميزاً النص الأصلي بكلمة (قال أرسطو). أما الشرح الأوسط فصفته أن ابن رشد يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقي من غير تفريق بين ما هو له وما لغيره، وخاصة أرسطوطاليس. أما الجوامع الفلسفية أو التلاخيص كما تسمى أحياناً، فميزتها أن ابن رشد يتكلم باسمه هو، فيعرض مذهبه الفلسفي بنسق منهجي خاص. كذلك نجد هذه الملاحظة عند ماجد فخري في كتابه ابن رشد فيلسوف قرطبة.

(١٥) اقصد كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(١٦) اعتمدنا في إيراد نصوص تهافت التهافت على نشرة موريس بويج للكتاب، بيروت ١٩٣٠.

(١٧) انظر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط ١، بيروت ١٩٧٨، ص ٣٣، حيث يشير ابن رشد إلى أن الخطاب يكون بثلاثة مستويات: الأول خطاب خطابي موجه إلى الجمهور عامة وذلك لأنهم ليس لهم في التأويل العقلي شيء يذكر، والثاني خطاب جدلي وهو خاص بأهل التأويل الجدلي بالطبع أو بالعادة حسب قوله، أما الثالث فهو خطاب برهاني وهذا الخطاب خاص بأهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أي صناعة الحكمة وهو خطاب ابن رشد في معظم مؤلفاته الفلسفية المعروفة. وقارن ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٧٩ وما بعدها.

صعوبة أخرى تمثلت في أن موضوع بحثنا هذا قد اختص بجانب معين من فلسفة ابن رشد ومؤلفاته، أي هل نجد ذلك في الكتب الطبيعية فقط أم في غيرها؟ وبعد القراءة المعمقة لمؤلفاته وجدنا أنه قد بث آراءه التي تتصل بموضوع بحثنا في جل مؤلفاته الفلسفية، ولا سيما مؤلفاته في علم ما بعد الطبيعة، إذ أودع في هذه المؤلفات نظريته الفلسفية المتكاملة فضلاً عن كتبه في العلم الطبيعي، ولهذا لا بد للدارس من أن يأخذ بنظر الاعتبار كتب ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، ليطلع من خلالها على الجانب الفلسفي النقدي والبنائي للعلم الطبيعي[18]. وهذا ما أكدناه في بحثنا هذا بشكل تفصيلي.

أما الصعوبة الثالثة التي واجهتنا ومنذ بداية البحث، فتتلخص في: هل أن ابن رشد قد تجاوز ما جاء به أرسطوطاليس وسابقوه من الفلاسفة الشراح والعرب المسلمين من أمثال الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) أو ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) وغيرهم وأسّس لنفسه فلسفة خاصة به؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تقتضي التمهل الشديد وعدم التسرع في الإجابة. ذلك أن فيلسوفاً مثل ابن رشد الذي ورث التراث الفلسفي اليوناني بكل أشكاله (ما قبل أرسطوطاليس وما بعده) فضلاً عن الفلاسفة العرب المسلمين وعلماء الكلام من معتزلة وأشاعرة إلى زمانه، قد مارس عملية الحوار الفلسفي المعمّق مع هذه الآراء والنظريات مما ساعد على إرساء فلسفة خاصة به، جاءت من خلال النقد الفلسفي المنظّم لهذه الآراء والنظريات، يطلق عليها تعارفاً الفلسفة الرشدية. وإن كانت هذه الفلسفة كثيراً ما تستند في نقدها إلى تراث أرسطوطاليس الفلسفي[19]، ولا سيما آراء الفلاسفة اليونانيين القدامى من السابقين لأرسطوطاليس. مع إضافات نقدية وتحليلات فلسفية تعتمد على التراكم المعرفي والحضاري إلى زمانه[20]، تبغي في ذاتها إيجاد أساس حضاري ومنهجي متين للدرس الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي بعد أن نال هذا الدرس الهجوم الصاعق والمدمر على يد الفيلسوف الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه تهافت الفلاسفة.

أي أن إظهار الأصالة الفلسفية في آراء ابن رشد في بحثنا هذا هو أمر قد جاء في ثنايا الكتاب وفي جوانبه المختلفة من خلال عرضنا لمواقفه من الآراء والنظريات التي قيلت في موضوع الفلسفة الطبيعية ومبادئها الرئيسة.

وبعد، فقد قام هذا الكتاب على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. الفصل الأول وفيه دراسة تفصيلية لمفهوم الجسم الطبيعي، وقد انقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسة، الأول درس تحديد مجال دراسة الجسم الطبيعي في العلوم الفلسفية، والثاني درس تعريف الطبيعة عند ابن رشد وصلة ذلك بالجسم الطبيعي، أما الثالث فقد درس تحديد الجسم مفهوماً فلسفياً مع بيان خصائص هذا

---

(١٨) انظر: محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط ٣، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٧٥ وما بعدها.

(١٩) من المعروف في كتب تواريخ الفلسفة والموسوعات الفلسفية المتداولة بين الباحثين أن ابن رشد يُعدّ الشارح الأكبر لفلسفة أرسطوطاليس بحيث لا يناظره أحد في ذلك من الفلاسفة السابقين له واللاحقين.

(٢٠) انظر تفصيلات نقد ابن رشد للفلاسفة: باسمة جاسم خنجر، نقد ابن رشد للفلاسفة في كتاب ما بعد الطبيعة، وقارن محمد عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

الجسم، مثل الأبعاد الجسمية والتناهي والتهامية والاتصال.

أما الفصل الثاني، فقد خُصِّص لدراسة أحد مبادىء الجسم الطبيعي، وهو (الهيولى) أو المادة، وقد انقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسة، جاء الأول منها ليحدد مفهوم الهيولى وكيفية دراستها في العلوم الفلسفية، أما الثاني فقد درس أحكام الهيولى من حيث هي جوهر والتمييز بين أنواعها، أما الثالث فقد بحث لواحق الهيولى وهي الحركة والتغير والقوة وأنواعها والكثرة والوحدة.

وبحث الفصل الثالث المبدأ الثاني من مبادى الجسم الطبيعي، وانقسم هو الآخر إلى ثلاثة مباحث رئيسة، الأول منها درس مفهوم الصورة وتحديدها وكيفية بحثها في العلوم الفلسفية، أما الثاني فقد درس أحكام الصورة من حيث هي جوهر وإثبات ذلك وعلاقة ذلك بموضوع العلم، وعرَّج على دراسة أهم نقطة في الصورة من حيث علاقتها بالهيولى ومقارنتها بها، أما الثالث فقد اختص بدراسة لواحق الصورة، وهي الحركة والفعل وأدلة إثبات تقدم الفعل على القوة، أو الصورة على الهيولى.

وجاء الفصل الرابع، وهو الأخير في هذا الكتاب، ليدرس المبدأ الثالث من مبادىء الجسم الطبيعي وإن كان هذا المبدأ بالعرض، وهو مبدأ العدم. وقد انقسم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسين؛ الأول درس مفهوم العدم وتحديده، أما الثاني فقد اختص بدراسة أحكام العدم، من حيث علاقته بالقوة والفعل والكون والتغير. وخُتم الكتاب بخاتمة تبين أهم الخصائص الرئيسة في فلسفة ابن رشد الطبيعية وما تتميز به.

واعتمد المؤلف في كتابه على مؤلفات ابن رشد بشكل رئيس وعدَّها الأصل الذي تقوم عليه، مع مقارنتها بمؤلفات الفلاسفة الآخرين من أمثال أفلاطون وأرسطوطاليس والفارابي وابن سينا والغزالي، فضلاً عن مؤلفات علماء الكلام الرئيسة. ولم يدخر وسعاً ولا طاقة ولا إمكانية مبتسرة لمتابعة أي إشارة أشارت إلى ابن رشد في هذا الموضوع في مؤلفات المحدثين من أجل تقديم تصور متكامل عن هذه الفلسفة عند ابن رشد.

لقد بذل الباحث في مؤلفه هذا كل ما في وسعه من جهد جاد وطاقة وعمل بكل جد وإخلاص وموضوعية، لبيان أصول الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد ومبادئها، ولكن لا يمكن لأي كائن بشري أن يصل إلى الكمال، لأن الكمال غاية لا تُدرك، ولكن حسبه أن يستنفد كل ما في وسعه من إمكانات للوصول إلى نتائج يراها صحيحة وعادلة وعلمية، لكنها قابلة للنقد والتعديل، كلما قدم ناقد أو دارس أو معقِّب أضواء جديدة أو قراءات أخرى صائبة.

ولا يسع المؤلف إلا أن يتقدم بالشكر والامتنان إلى كل من كان وراء إخراج هذا الكتاب بهذه الصورة، ويخصّ بالذكر منهم الأستاذ الدكتور العلامة حسام محيي الدين الآلوسي، رئيس قسم الفلسفة بجامعة بغداد، الذي كان له الأثر الكبير في توصية المؤلف بهذه الوجهة، وكان لملاحظاته السديدة والدقيقة الأثر الكبير في إنضاج آراء المؤلف الفلسفية حول ابن رشد. كما ويتقدم المؤلف بالشكر إلى أساتذة الفلسفة بجامعة بغداد، الذين أعانوه على إتمام هذا الكتاب، ويخصّ منهم بالذكر الأستاذ مدني صالح محمد، أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد، والأستاذ الدكتور عبد الأمير الأعسم، والأستاذ الدكتور عرفان عبد المجيد فتاح، أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بجامعة بغداد، والأستاذ رسول محمد

رسول على ما وفره لي من مصادر لم أطّلع عليها من ذي قبل وتفضله بإبداء المشورة العلمية حيثما احتجت إليها.

كما ويشكر المؤلف الهيئات العلمية والأكاديمية التي وفّرت له كل جهد من أجل إتمام هذا العمل ومنها المكتبة المركزية بجامعة بغداد، والمكتبة الوطنية ومكتبة الدراسات العليا بكلية الآداب. ولا يفوته أن يذكر الأيادي البيضاء للأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، والدكتور علي عباس مراد، مدرس مادة الفكر السياسي العربي الإسلامي بكلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، اللذين أعاناه على توفير بعض المراجع المهمة عن فلسفة ابن رشد.

بغداد، ١٩٩٢

الدكتور حسن العبيدي



الفصل الأول

الجسم الطبيعي ـ تحديد عام

المبحث الأول: تحديد مجال دراسة الجسم الطبيعي في العلوم الفلسفية
المبحث الثاني: تعريف الطبيعة وصلة ذلك بالجسم الطبيعي
المبحث الثالث: تعريف الجسم وبيان طبيعته

المبحث الأول

تحديد مجال دراسة الجسم الطبيعي في العلوم الفلسفية

تمهيد

وضع ابن رشد مثل سابقيه من الفلاسفة تقسيماً للعلوم الفلسفية بحسب ما تعارف عليه إلى زمانه، وقد أفرد لها اهتماماً في كتبه الفلسفية، لا سيما كتاب تفسير ما بعد الطبيعة[1] الذي لا يُعدّ تفسيراً لكتاب الميتافيزيقا *(Metaphysica)* لأرسطوطاليس فحسب، بل هو في جملته مشروع فلسفي كبير استعرض فيه ابن رشد الآراء الفلسفية والكلامية إلى زمانه بكل تفصيلاتها سواء أكانت معارضة لآرائه أم مطابقة لها مع نقده للمخالفين له. وبهذا يعد كتاب التفسير من الكتب التي تضمنت فلسفته شأنه في ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى[2].

وفضلاً عن كتاب التفسير، نجد أن كتباً أخرى لابن رشد قد بحثت في أقسام العلوم الفلسفية لا سيما كتابا تلخيص ما بعد الطبيعة[3] وتلخيص البرهان[4]. ولكن من الملاحظ أن ابن رشد لم يترك رسالة متخصصة في تقسيم العلوم الفلسفية العقلية وفق مفهومها الشامل المتعارف عليه، كما فعل من قبل بعض أسلافه من الفلاسفة العرب المسلمين وبأشكال مختلفة من أمثال الكندي[5] (ت ٢٥٩ هـ/٨٧٣ م)، والفارابي[6] (ت ٣٣٩ هـ/٩٥٠ م)، وأخوان الصفا[7]، والخوارزمي

---

(١) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ط ١، بيروت ١٩٤٢، مقالات (الجيم، الهاء، اللام).

(٢) انظر: د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية، م. س.، ص ١٧٥.

(٣) حققه وقدم له د. عثمان أمين، ط ١، القاهرة ١٩٥٨، ص ١ وما بعدها.
وقارن نشرة الهند، حيدر آباد ١٩٤٧ (ضمن رسائل ابن رشد) ص ٢.

(٤) حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط ١، الكويت ١٩٨٤، ص ٧٨ وما بعدها.

(٥) نجد تقسيماً للعلوم الفلسفية عنده ضمن رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) تحقيق ونشر د. عبد الهادي أبو ريده، ط ١، القاهرة ١٩٥٠، ج ١. وللمزيد من التفصيلات حول أقسام العلوم الفلسفية عند الكندي انظر د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ط ١، بيروت ١٩٨٥، ص ١٤ وما بعدها. وقارن له دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط ١، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠٣ وما بعدها حيث يورد تفصيلات أخرى عن الموضوع ضمن بحثه تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة منها عند فلاسفة الإسلام إلى ابن سينا.

(٦) انظر إحصاء العلوم، دراسة وتحقيق عثمان أمين، ط ٣، القاهرة ١٩٦٨، ويعد كتاب الإحصاء أوسع دراسة في أقسام العلوم الفلسفية وغيرها من منظور فلسفي.

(٧) انظر: رسائل أخوان الصفا، عني بتصحيحها خير الدين الزركلي، القاهرة ١٩٢٨، ج ١، الرسالة السابعة حيث نجد في هذه الرسالة تقسيماً للعلوم الفلسفية، وذكر كمية أجناسها وأنواعها، حيث يقسمون العلوم التي يتعاطاها =

الكـاتب[8] (ت ٣٨٧ هـ/٩٩٧ م)، وابـن سينـا[9] (ت ٤٢٨ هـ/١٠٣٧ م)، والـغـزالي[10] (ت ٥٠٥ هـ/١١١١ م). ولربما يعود السبب في ذلك إلى كون ابن رشد يسير على خطى أرسطوطاليس (ت ٣٢٢ ق.م.) في هذا الميدان لأن هذا الأخير قد تحدث من ضمن ما تحدث عن أقسام العلوم الفلسفية في كتبه المنطقية والميتافيزيقية والأخلاقية[11].

وعليه سنحاول أن نقدم تخطيطاً تفصيلياً لأقسام العلوم الفلسفية عند ابن رشد بالاستناد لما ذكر آنفاً، بغية تلمس موقع العلم الطبيعي فيها، وبيان موضوع (الجسم الطبيعي) من خلال إظهار العلاقة المنطقية المعرفية بين أقسام العلوم الفلسفية عنده.

المقصد الأول ـ أقسام العلوم الفلسفية

يقسم ابن رشد العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام هي:

أولاً ـ علوم نظرية: غايتها العلم والمعرفة فقط.

ثانياً ـ علوم عملية: العلم فيها من أجل العمل[12].

ثالثاً ـ علوم منـطقية: وهي علوم بمثابة آلـة أو قانـون مسددة للذهن من الـوقوع في الخـطأ والزلل[13].

= البشر إلى ثلاثة أقسام، الرياضة، والشريعة، والفلسفية الحقيقية، ونجد في تقسيماتهم للعلوم الفلسفية التقسيمات ذاتها التي نجدها عند الفلاسفة العرب المسلمين انظر: ص ٢٠٢ وما بعدها.
وقارن د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي، ص ٢١٧ وما بعدها.
ويلاحظ الدكتور الألوسي على الأخوان أنه لا نجد عندهم بين رسائلهم الإحدى والخمسين رسالة مكرسة لتقسيم العلوم، بل نجد كلاماً متفرقاً هنا وهناك.

(٨) انظر: مفاتيح العلوم، ط ١، القاهرة ١٣٤٢ هـ، ص ٧٩ وما بعدها.
وقارن رسالة الحدود الفلسفية (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب) دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ط ١، بغداد ١٩٨٥، ص ٢٠٦.

(٩) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط ١، القاهرة ١٩٠٨، رسالة في أقسام العلوم العقلية، وقارن الدكتور حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(١٠) انظر: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١، ص ١٣٤ وما بعدها، ويلاحظ أن الغزالي قد ذكر تقسيماً للعلوم ضمن الفن الثاني من المقاصد والخاص بالعلم الإلهي وعده المقدمة الأولى لما يليه.

(١١) انظر ماجد فخري، أرسطوطاليس، بيروت ١٩٥٨، ص ٢١. وقارن الدكتور عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٥٦ وما بعدها. د. حسام الألوسي، دراسات. . .، ص ٢٠١ وما بعدها. أبو يعرب المرزوقي إبستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، طرابلس ليبيا ١٩٨٥، ص ٣٥٧ وما بعدها.

(١٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، الألف الصغرى، ص ١٢، ويلاحظ أنه صلب موضوع بحثنا هو الفلسفة أو العلم النظري، ولهذا فإننا سنغفل الإشارة إلى العلوم العملية لبعد الصلة بينها وبين موضوع بحثنا، ذلك لأن العلوم العملية إنما تفحص عن أسباب الأشياء وحدودها من أجل الفعل لا العلم كما هو حال العلوم النظرية.
وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١، ما بعد الطبيعة (الهند) ص ٢.

(١٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢، وقارن ما بعد الطبيعة (الهند) ص ٢. ويصرح ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، مقالة الزاي، ص ٧٤٩، إن صناعة المنطق تستعمل استعمالين من حيث هي آلـة لقانـون =

ويندرج تحت كل قسم من هذه الأقسام للعلوم الفلسفية علوم عقلية خاصة بكل قسم. أما العلوم النظرية من حيث المفهوم الكلي المنطقي المعرفي لها، فهي عند ابن رشد قسمان: كلية، وجزئية.

القسم الأول ـ الكلية: موضوعها وغايتها أن تنظر في الموجود بإطلاق، وفي اللواحق الذاتية له(١٤). ويسمي ابن رشد هذا العلم علم الفيلسوف لأنه ينظر في جمع الأوائل والمبادىء المشتركة لكل أجناس الهويات التي تنظر فيها العلوم النظرية، وما كان مشتركاً لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الموجود، بما هو موجود، وكل ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق(١٥). ويفهم من سياق النص الرشدي أنه يقصد بالعلم الكلي (الفلسفة الأولى)، والعلم الإلهي جزء منها كما سنبين ذلك لاحقاً(١٦).

ويوضح لنا ابن رشد ما المقصود بالعلم الكلي، هل هو الفلسفة الأولى، أم ماذا؟ ويجيب على ذلك بقوله، إن هذا العلم مشترك لجميع الموجودات ويأخذ كليته من طبيعة موضوعه الذي هو الجوهر غير المتحرك الذي هو الموجود الأول. وعليه يحق أن نطلق على العلم الكلي الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة(١٧). ويعني ابن رشد بهذا، أنه علم ما بعد الطبيعة إنما غايته هي النظر في الوجود بإطلاق دون الالتفات إلى أعراض ذلك الوجود لأنها من اختصاص العلوم الأخرى وهي العلوم الجزئية كما سنبين لاحقاً.

= تستعمل في غيرها لما يستعمل أيضاً ما بين فيها في علم آخر على جهة ما يستعمل ما تبين في علم نظري في آخر وهي إذا استعملت في العلم النظري الذي ينظر في الموجود المطلق والمقدمات المنطقية هي موجودة لموجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك مما قيل فيها.

(١٤) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢، وقارن ما بعد الطبيعة (الهند) ص ٢، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الجيم، ص ٢٩٨.

(١٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الجيم، ص ٣٣٧. وقارن شرح البرهان، بدوي، ص ٢٩٧.

(١٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢، وقارن نشرة الهند ص ٢. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يشير في تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ٢) أن العلم الكلي ثلاثة أصناف هي: الجدل والسفسطة وعلم ما بعد الطبيعة. والذي أريد قوله هنا في توضيح هذا النص عند ابن رشد وبالرجوع إلى شرح البرهان لأرسطوطاليس (بدوي) ص ٣٢٧، في معرض الموازنة بين الجدل والفلسفة الأولى يقول ابن رشد إنهما وإن كانتا تشتركان في النظر في الأمور العامة فإن صناعة الجدل ليس تقصد لفحصها غاية معروفة سوى الغلبة وصناعة الحكمة لقصد غاية معروفة وهي معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي موجودة. وأيضاً فإن صناعة الجدل ليس لها موضوع خاص وصناعة الحكمة لها موضوع خاص وهو الموجود المطلق أعني: بما هو موجود. وأما صناعة الجدل فإنها تنظر في الموجود بأي وجود اتفق من قبل أنها إنما تنظر في الموجودات من قبل الشهرة والشهرة تلحق الموجود المطلق كما تلحق الموجود المقيد، فهي تنظر في جميع موضوعات الصنائع البرهانية الجزئية والكلية منها التي هي الحكمة. وبهذا يكون قد انحل الغموض الوارد في النص أعلاه حول العلاقة بين الجدل والفلسفة الأولى وتبين حدود الجدل في هذا الجانب.

(١٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، مقالة الهاء ص ٧١٤، وقارن شرح البرهان، د. بدوي، ص ٢٩٧. ويعرِّف ابن رشد علم ما بعد الطبيعة بأنه الحكمة وهو أحق بهذه التسمية، أي أنه العلم الذي ينسب إلى معرفة العلل الأُوَل. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء ص ١٩٠. مقالة الجيم ص.٢٩٨. والعلل الأول هي الغاية الأولى والصورة الأولى كذلك، ص ٣٠٩.

ويلاحظ أن ابن سينا قد أشار من قبل إلى العلم الكلي وفهمه على أنه الفلسفة الأولى[١٨] وموضوعه أمور قد تخالط المادة وقد لا تخالطها، مثل الوحدة والكثرة، الكلي والجزئي، العلة والمعلول[١٩]. وهذه أمور يستغني وجودها عن مخالطة التغير أصلاً، وإذا خالطها كانت مخالطته بالعرض، لأن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليه. والعلم الكلي عند ابن سينا ينقسم إلى قسمين، الأول يتعلق بالنظر إلى معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات، مثل الهوية والوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة والمعلول، والثاني يتعلق بالنظر في الأصول والمبادىء مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها. وبهذا يصبح العلم الكلي عند ابن سينا علماً تقوم عليه العلوم الجزئية وتستمد قوتها منه[٢٠] . وبهذا يتفق ابن رشد مع ابن سينا على اعتبار العلم الإلهي جزءاً من العلم الكلي الذي هو الفلسفة الأولى.

والقسم الثاني من العلم النظري هو العلم الجزئي، وهذا العلم ليس من طبيعته النظر في الموجود بما هو موجود[٢١]، بل النظر في الأعراض التي تعرض لجزء من أجزاء الموجود[٢٢]، كأنه منفصل عن الموجود.

ويوضح ابن رشد التمييز بين العلم الكلي والعلم الجزئي من حيث الذات والعرض. فالعلم الكلي هو العلم الذي يطلب المبادىء الأولى للموجود بما هو موجود، فيكون طلبه هنا طلباً بالذات، في حين نجد أن العلم الجزئي يطلب الموجود بصفاته وأعراضه المتغيرة فكان طلبه بالعرض[٢٣].

والعلم الجزئي ينقسم بدوره إلى قسمين رئيسين، هما:

١ ـ العلم الطبيعي: وهو العلم الذي ينظر في الموجود المتغير[٢٤] أي الجسم الطبيعي الواقع في الحركة والتغير، ويدرس الأعراض الذاتية له بما هو متحرك وفي الحركة[٢٥]، أي أن هذا العلم ينظر في أشياء غير مفارقة وواقعة في الحركة والتغير وينقسم هذا العلم إلى أقسام عدة سنأتي على تفصيلاتها لاحقاً (الفقرة الخامسة).

٢ ـ العلم الرياضي: ويطلق عليه أيضاً علم التعاليم، وهو العلم الذي ينظر في الكمية مجردة من

---

(١٨) انظر عيون الحكمة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠، ص ١٧.

(١٩) انظر منطق المشرقيين، ط ١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٦. ويعدّ ابن سينا العلم الكلي قسماً جديداً يضاف إلى العلم النظري لم يكن متعارفاً عليه من قبل. وقارن للتفصيلات، تيسير شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ط ١، بيروت ١٩٦٧، ص ١٥٢.

(٢٠) انظر تيسير شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص ١٥٤. قارن د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الجيم، ص ٢٩٩.

(٢٢) أيضاً، ص ٢٩٩، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢؛ نشرة الهند ص ٣.

(٢٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الجيم، ص ٣٠٠.

(٢٤) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢ وقارن النشرة (الهند) ص ٣.

تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الجيم، ص ٣٤٠.

(٢٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الجيم، ص ٢٩٩.

الهيولى[٢٦]. ولأجل التوضيح لطبيعة هذا العلم نجد أنه يأخذ الأعداد والكميات منفصلة عن الموجود الحسي، وينظر كذلك في أعراضها الذاتية لها[٢٧].

ويتضح من هذا التقسيم للعلوم النظرية، أن هناك صلة منطقية معرفية فيما بينها، بحيث تندرج ضمن تسلسل معرفي غايته الوصول إلى معرفة الموجود المطلق للشيء بالانطلاق من الوجود المحسوس له (= الجسم الطبيعي). وقد سار ابن رشد على هذا النمط من التقسيم متابعاً في ذلك أرسطوطاليس مما تركه لنا في كتابيه المنطق وما بعد الطبيعة. ولهذا نجد أن ابن رشد يضع الرتبة الأولى في العلوم النظرية للعلم الكلي (= الفلسفة الأولى) والذي يتضمن العلم الإلهي في داخله. ويبين ابن رشد سبب تقدم هذا العلم على العلوم الأخرى، لأن طبيعة موضوعاته تقوم على النظر في الأشياء المفارقة والتي تكون هي المتقدمة في الوجود على الأشياء غير المفارقة، مثل العلم الطبيعي والرياضي.

ومن هنا اكتسى العلم الإلهي، والذي هو أحد أجزاء الفلسفة الأولى في نظر ابن رشد، المرتبة الأولى بالشرف على جميع العلوم الأخرى لأنه ينظر في الجنس الأشرف، والأشرف في جميع العلوم هو الله، وبهذا يعد موضوعه أشرف الموضوعات[٢٨]. وفضلاً عن العلم الإلهي فإن للعلم الكلي موضوعاته الأخرى التي يبحث عنها مثل الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والعلة والمعلول وغيرها.

فلا غرابة إذاً، إن جاءت العلوم الجزئية (الرياضيات والطبيعة)، بعد العلم الكلي في الترتيب. لأننا نجد أن التداخل بين موضوعات العلوم الجزئية والعلم الكلي، تداخل صميمي، بل يعد ذلك أحد أهم مهماته، لأن العلم الكلي هو الذي يبرهن على مبادىء العلوم الجزئية الأخرى، لأنه علم ينظر إلى الوجود بشكل مطلق دون أي تقييد له كما هو حال العلم الطبيعي والعلم الرياضي اللذين ينظران إلى الموجود ضمن واقعه المحسوس أو المفارق للمحسوس. ولهذا نجد أن صاحب العلم الكلي ينظر إلى الموجود بالذات، بينما نجد العلوم الجزئية تنظر إليه بالعرض. وإذا ما أردنا توضيح ذلك عند ابن رشد، نقول: إن للعلوم الجزئية أموراً محسوسة وأموراً غير محسوسة، مثل الوحدة والكثرة والقوة والفعل[٢٩] وغيرها من اللواحق العامة التي تلحق الموجود وبالجملة الأشياء التي تلحق الأمور المحسوسة من جهة ما هي موجودة. ويرى ابن رشد أن هذه الأمور المحسوسة لا يمكن النظر فيها إلا لعلم يكون موضوعه الوجود المطلق، وهو العلم الكلي، وهذه هي إحدى مهماته الرئيسة، فضلاً عن أن هذا العلم ينظر في مبادىء الجوهر وهي الأمور المفارقة ويعرف أي وجود وجودها، ونسبتها إلى مبدئها الأول الذي هو الله (تبارك وتعالى) ويعرف الصفات والأفعال التي تخصه. وكذلك ينظر هذا العلم في موضوعات العلوم الجزئية، ويزيل الأغاليط الواقعة فيها لمن سلف من القدماء، والمتضمنة في علم

---

(٢٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢، وقارن نشرة الهند ص ٣.

(٢٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) (الجيم) ص ٢٩٩، وقارن مقالة الهاء ضمن التفسير، ص ٧١٠.

(٢٨) أيضاً، الهاء، ص ٧١٢. ويلاحظ هنا أنه علم ما بعد الطبيعة (الفلسفة الأولى) عندما ذكر بهذا الاسم كونه قد جاء بالترتيب بعد علم الطبيعة. ويعد ابن رشد هذا الترتيب ترتيباً خاصاً بالتعليم إلا أنه من حيث الوجود متقدم على العلم الطبيعي، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧.

(٢٩) انظر حول حدود هذه المصطلحات، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال ص ٥٧٩، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٤ وما بعدها، ونشرة الهند ص ٢٧ وما بعدها

المنطق وعلم الطبيعة والعلم الرياضي، وذلك لأن في رأي ابن رشد أنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحح مبادىء علمها ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها[٣٠]. وإنما يكون ذلك لعلم آخر يسميه ابن رشد العلم الكلي أو الصناعة العامة الكلية، وهذه الصناعة الكلية تقوم في علمين أساسيين هما (الفلسفة الأولى والجدل). إلا أن ما يشوب الجدل من إشكالات هو استعماله آراء مشهورة ليس يؤمن أن ينطوي فيها كذب[٣١].

وعليه فإن العلم الكلي هو العلم الوحيد الذي يقوم بالبرهنة على صحة مبادىء العلوم الجزئية، لأن هذه العلوم ليس من مهمتها تصحيح مبادىء علمها أو إزالة أي غلط يقع فيها.

ويريد ابن رشد من وراء هذا الموقف من العلم الكلي، بيان أن العلم الطبيعي ليس علماً كلياً على ما يرى بعض من الفلاسفة اليونانيين القدامى السابقين لسقراط الذين اعتقدوا أن الموجود الطبيعي هو الموجود الحق ولا سواه موجود[٣٢]. وورد ابن رشد على هؤلاء قائم على أن العلم الطبيعي هو علم جزئي يدرس الموجود الواقع في الحركة والتغير بينما نجد أن هنالك علماً أعم منه يدرس الموجود بإطلاق كما يدرس أعراضه الذاتية له، وهذا العلم هو العلم الكلي (الفلسفة الأولى). وهذا ما لم يتنبه إليه الفلاسفة السابقون لسقراط، إذ إن العلم الكلي في نظر ابن رشد هو الفلسفة الحقيقية[٣٣]، وهو علم الفيلسوف بالمفهوم الشامل له[٣٤]. ولهذا نجد ابن رشد يُعرِّف الفلسفة بشكل عام بأنها علم العلل الأول والمبادىء الرئيسة للعلوم بشكل مطلق، مبرهناً على ذلك بقوله: إن المبادىء التي يضعها العلم الكلي إنما هي مشتركة لجميع أجناس الهويات التي تنظر فيها الصنائع النظرية؛ وما كان مشتركاً لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الوجود بما هو موجود، وكل ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق وهو الفيلسوف.

ومن جهة أخرى يبين ابن رشد طبيعة العلاقة بين العلم الكلي وبين العلوم الجزئية من أمثال العلم الطبيعي والعلم الرياضي، وذلك من خلال النظر في المبادىء العامة الكلية حيث إن العلوم الجزئية تستعمل المبادىء الكلية لأنها جنس لجميع هذه العلوم. وفائدة هذه المبادىء للعلوم الجزئية أنها تكتفي بها في عملها وتأخذ منها ما يقرب ذلك العلم من موضوعه الذي ينظر فيه[٣٥].

ويدرس ابن رشد هذه العلاقة بين العلوم من زاوية أخرى، هي زاوية العلل والأسباب والماهية والهوية والجوهر. فهو يبدأ أولاً ببيان أن العلم الكلي إنما يفحص عن الهوية المطلقة للشيء والجوهر بما

---

(٣٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٥ وقارن نشرة الهند، ص ٥.

(٣١) أيضاً، ص ٥ وقارن نشرة الهند، ص ٥، وراجع ما قلناه في صناعة الجدل سابقاً حاشية رقم (١٦).

(٣٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الجيم، ص ٣٤٠.

(٣٣) الفلسفة الحقيقية عند ابن رشد، هي الفلسفة التي تنظر في الموجود نظراً برهانياً بخلاف الفلسفة الجدلية التي تنظر في الموجود نظراً جدلياً والفلسفة السفسطائية التي تنظر في الموجود نظراً يظن فيه أنه فلسفة وهو ليس كذلك، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الجيم، ص ٣٢٩.

(٣٤) يرى ابن رشد، أن علم الفيلسوف هو العلم الذي ينظر في الموجود بإطلاق، انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، (بويج) الجيم، ص ٣٣٩.

(٣٥) أيضاً، ص ٣٣٨، وقارن تلخيص البرهان (بدوي) ص ٨١.

هو جوهر لا بما هو جوهر محسوس (جسم طبيعي)، أي أنه يطلب الهوية على كنهها بما هي هوية لا بما هي هوية بصفة ما[٣٦]. فالهوية إذا كانت بصفة ما، فإن النظر فيها على نوعين: أحدهما النظر فيها من جهة الصفة التي تخصها كما هو شأن العلم الطبيعي والعلم الرياضي، وثانيهما النظر في الجهة التي تشترك فيها هذه العلوم، وعندئذ يكون البحث عن العلل والأسباب المشتركة لهذه العلوم[٣٧]، ذلك أن الاستقراء لهذه العلوم يبين أن المعرفة بالشيء لا تكون إلا من قبل معرفة علله وأسبابه. ومن خلال البحث يتبين أن كل علم من العلوم له علل وأسباب يفحص عنها ويدرسها، ولكن معرفة هذه العلل والأسباب لا تكتمل معرفياً عند ابن رشد إلا بمعرفة هوية الشيء وماهيته، وعليه يكون كل علم يدرس هويته وماهيته التي تخصه دون غيره بخلاف العلم الكلي، فإنه يفحص عن الهوية المطلقة وعن أسبابها المطلقة دون التقيد بأي سبب جزئي[٣٨].

فمثلاً العلم الطبيعي يبحث عن هوية الشيء بأن ينزلها منزلة المحسوس، والعلم الرياضي يأخذ هوية الشيء على أنها موضوعة لذلك العلم من علم آخر أعم منه وأكثر كلية.

وهذا القول عند ابن رشد يستلزم حكماً فلسفياً سار عليه في كل مؤلفاته الفلسفية شأنه في ذلك شأن أرسطوطاليس والفلاسفة العرب المسلمين، الفارابي وابن سينا[٣٩]، ألا وهو أن العلم الكلي إنما هو الذي يبرهن على مبادىء العلوم الجزئية من خلال مقدمات ضرورية أو أكثرية[٤٠]. وهذه المقدمات سهلة وميسورة، مما جعل العلوم الجزئية لا تستطيع أن تبرهن وجود الشيء أو عدمه، لأن ذلك من اختصاص علم واحد غايته البرهنة على وجود الشيء ومعرفة ماهيته باستعمال مبادىء مطلقة[٤١]. ولهذا لا ينفي ابن رشد وجود مبادىء مطلقة في العلوم الجزئية فضلاً عن العلم الكلي، بخلاف ما ذهب إليه ابن سينا، ذلك أن العلوم الجزئية تأخذ المبادىء المطلقة على أنها أصول موضوعة لهذه العلوم فضلاً عن كونها أحد أجزاء موضوعاته[٤٢].

---

(٣٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، مقالة الهاء، ص ٦٩٩.

(٣٧) أيضاً، ص ٦٩٩.

(٣٨) أيضاً، ص ٧٠١، وقارن شرح البرهان (بدوي) ص ص ٢٩٧، ٣٧٢. ويوضح هنا ابن رشد هذا القول في معرض العلاقة بين العلوم النظرية، أن العلوم تتعاون على معرفة الشيء فيعطي أحدها فيه وجوده والثاني سببه، وأن الذي يعطي السبب منه هو العلم الكلي الأعلى، والذي يعطي الوجود هو العلم الجزئي الذي تحته. هذا من جهة ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن العلم بالشيء يكون عن طريق العلم بأسبابه وهي أربعة أسباب: الأول السبب الذي عن طريق الصورة، الثاني السبب الذي عن طريق الهيولى، الثالث السبب الفاعلي، الرابع السبب الغائي. انظر تلخيص البرهان (بدوي) ص ١٣٥ (ضمن شرح البرهان لأرسطوطاليس).

(٣٩) انظر عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ٢٩٥ وقارن محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ط ١، القاهرة ١٩٧١، ص ٧٣ وما بعدها.

(٤٠) سيتضح ذلك جلياً في الفصول القادمة والخاصة بالهيولى والصورة وأحكامها حيث سنجد التداخل في هذا الجانب واضحاً بين العلم الطبيعي والعلم الكلي. فلاحظ.

(٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، مقالة الهاء، ص ٧٠٢.

(٤٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤؛ وقارن نشرة الهند.، ص ٤.

كذلك شرح البرهان (بدوي) ص ٢٨٤، وانظر لاحقاً ما سنذكره عن نقده لابن سينا. ومما يلاحظ أن ابن رشد =

ويوضح ابن رشد سبب هذا التداخل بين العلم الجزئي والعلم الكلي، أنه أي العلم الجزئي له مبادىء وموضوعات بيِّنة بنفسها، ولكن القدماء من الفلاسفة قد وقعوا في الخطأ بعدم التمييز بين طبيعة كل علم من هذه العلوم ومرتبته، مما جعل حل هذا الإشكال الذي وقع بين العلوم مرده إلى العلم الكلي وواجب على هذا العلم حل الشكوك والمشكلات التي تواجه العلم الجزئي(٤٣).

فضلاً عن ذلك، فإن العلوم الجزئية لا تنظر في الهوية والجوهر المطلقين. فمثلاً العلم الطبيعي إنما هو علم للأمور المتحركة الساكنة بالطبع، وهو بهذا المعنى بحسب ابن رشد ليس علماً صناعياً ولا علماً عملياً(٤٤)، بل هو علم نظري ودليله قائم على أن هذا العلم يطلب عنصر الأشياء الطبيعية، أي المادة وذلك بأن يعرف (ما هو) ويحده ويعرف (لِمَ هو) أعني ما الشيء الذي من قبله وجد العنصر (المادة) والذي هو الصورة(٤٥)، ولهذا فدراسة العلم الطبيعي للصورة إنما تكون من خلال علاقتها بالمادة وعدم خلوها منها، بخلاف العلم الكلي الذي يبرهن على هذه العلاقة ويبرهن على وجود المادة (الهيـولى) والصورة ويبيِّن أحكام هذه العلاقة.

وهذا القول ينطبق أيضاً على العلم الرياضي، فهو الآخر ليس علماً صناعياً عملياً بل هو علم نظري، لأن طبيعته تدرس الأشياء التي لا تتحرك، أي المفارقة للمادة (الهيولى) أو في الهيولى كما هو شأن النقطة والخط والسطح والأشكال.

ويتضح مما تقدم، أن العلم الكلي هو العلم الذي يحتل المرتبة الأولى في العلوم النظرية لأن موضوعه الوجود المطلق غير المقيد. أما العلوم الجزئية، فإنها تأتي في المرتبة التي تليه، وهي العلم الطبيعي والعلم الرياضي، لأن موضوعها الوجود المحسوس. وإن كان العلم الكلي (الفلسفة الأولى) قد جاء في الترتيب المعرفي، بعد علمي الطبيعة والرياضيات، إلا أنه كما أسلفنا يأخذ رتبة الشرف من خلال النظر في أشرف الموضوعات، وهو (الله)، فضلاً عن النظر في الأمور المفارقة الأخرى ويبرهن على

= يضع تفسيراً منطقياً لما أشار إليه في شرحه لبرهان أرسطوطاليس حيث يقول، ص ٢٩٧: «إن الفلسفة الأولى وهي الناظرة في الموجود بما هو موجود وفي أنواع الموجود وكانت موضوعات الصنائع من أنواع الموجود ـ فإذن هذه الصناعة هي التي تتكفل بإعطاء أسباب موضوعات الصنائع من أنواع الموجود كلها، أعني من حيث هي أحد الموجودات لا من حيث هي موضوعات الصنائع أعني إذا أخذت بالجهة التي تنظر فيها الصنائع مثال ذلك أن صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يصحح ويعطي الجهة التي هو بها العدد موجود، أعني الجهة التي هو بها ذلك الموضوع موجود خارج النفس... فالظاهر أن الذي يعطي أسبابها من حيث هي موجودة فقط هو الناظر في الوجود المطلق وهو صاحب صناعة الفلسفة الأولى. وإذا كان ذلك كذلك، فواجب ألا تعطي صناعة من الصنائع أسباب موضوعاتها إذا كان صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يعطي هذه، وهذه الأسباب هي أسباب جنس موضوع الصناعة، لا الأسباب الخاصة بموضوع الصناعة».

(٤٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٦، وقارن .نشرة الهند ص ٥. شرح البرهان (بدوي) ص ٩٧. ومن هذه الإشكالات التي تبرز بوجه هذه العلاقة بين العلمين مثلا ما يقال إن العلم الطبيعي ينظر في المادة وفي المحرك الأول من جهة ما هما أسباب للحركة لا من حيث هما أحد أنواع الموجودات، ولكن كونهما أحد أنواع الموجودات يكون ذلك من اختصاص العلم الكلي حيث ينظر فيهما ويعطي أسباب وجودهما.

(٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الهاء، ص ٧٠٤.

(٤٥) أيضاً، ص ٧٠٩. وانظر للتفصيلات الفصول القادمة في الكتاب.

وجودها. ويزود العلوم الجزئية بالمبادىء المطلقة التي تزيل الأغلاط الواقعة في هذه العلوم، تلك الأغلاط التي وقع فيها الفلاسفة القدامى من قبل، لعدم قدرتهم على التمييز بين ما هو محسوس وما هو مطلق.

المقصد الثاني: النقد الرشدي للإسكندر الأفروديسي(٤٦) وابن سينا

اتضح لنا من المقصد السابق أن ابن رشد قد وجه نقداً للإسكندر الأفروديسي وابن سينا حول مسألة العلاقة بين العلم الكلي والعلوم الجزئية.

يقيم ابن رشد نقده هذا ابتداء على مقدمة فلسفية هي أن العلم الكلي هو الذي يتكفل بتصحيح مبادىء العلوم الجزئية ويزيل الغلط الواقع فيها.

وقبل أن نشرع ببيان رأي ابن رشد لا بد من بيان نقده لهذين الفيلسوفين، والذي يتبين من خلال نقده لهما أنه قد فهم النص الأرسطوطاليسي في هذا الجانب فهماً مغايراً لما ذهبا إليه، كما سيتبين بعد إيراد موقف الإسكندر الأفروديسي.

وتتلخص فكرة الإسكندر في مسألة العلاقة بين العلم الكلي والعلوم الجزئية، من خلال النظر إلى الجوهر. فالجوهر بحسب التقسيم الأرسطوطاليسي له ثلاثة أقسام: جوهر محسوس وهو قسمان: سرمدي غير كائن ولا فاسد (= الجرم الخامس)، والآخر جوهر كائن فاسد مثل النبات والحيوان وخلافهما. أما القسم الثالث من الجوهر فهو الجوهر غير المحسوس.

وعليه، فإن الإسكندر يرى أن الجواهر المحسوسة لها مبادىء تتألف منها هي الهيولى والصورة، وهذه المبادىء برأيه، إنما يبرهن عليها في العلم الكلي (الفلسفة الأولى)، وما على صاحب العلم الطبيعي إلا أن يأخذ هذه المبادىء من حيث لا يبينها ولكن يضعها وضعاً.

إن رأي الإسكندر هذا من وجهة نظر ابن رشد فيه جملة إشكالات وعليه اعتراضات، منها أنه إذا أراد الإسكندر بمبادىء الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلسفة الأولى والتي يتسلمها صاحب العلم الطبيعي مبادىء الجوهر المحسوس السرمدي الذي هو جوهر مفارق، في حين أن المبادىء التي ينظر فيها صاحب العلم الطبيعي هي مبادىء الجوهر الكائن الفاسد، عند ذلك يعد كلام الإسكندر غير مستقيم، وعدم استقامته بحسب رأي ابن رشد هي أن الجوهر السرمدي يبين وجوده العلم الطبيعي، كما أشار إلى ذلك أرسطوطاليس من قبل(٤٧).

---

(٤٦) بخصوص حياة الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias وفلسفته انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ١، بيروت ١٩٧٧، ص ٣٠٢ وما بعدها. إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ج ٢، ط ١، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٤٧) انظر أرسطوطاليس، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤، المقالة الأولى، الفصل السادس، والمقالة الثامنة، فصل ٥، ٦، وقارن علم الطبيعة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٣٥، ك ١، ب ٦، ك ٨، ب ٥، ٦ كذلك.
Physica, Trans. Hardie and Gaye, (Ross), Oxford 1952, BK.I, Ch (6), BK.8, Ch (5,6).

وعليه فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضع مبادئه وضعاً ولا يمكن بيان ذلك في العلم الطبيعي؟ ثم كيف يستساغ القول إن الذي يتكفل بيان مبادئه العلم الطبيعي هو الجوهر الكائن الفاسد، في حين أن العلم الطبيعي لا ينظر في الكائن الفاسد فقط بل وينظر في الكائن غير الفاسد، لأن نظر العلم الطبيعي إنما هو في الموجود المتحرك سواء أكان كائناً فاسداً أم لم يكن[٤٨].

ويضيف ابن رشد إلى نقده للإسكندر نقداً آخر بقوله: أما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعي ليس لها أوائل لم يكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعي (= الجسم) إلا بأمور متأخرة في العلم الطبيعي، ولذلك لا سبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة[٤٩]، التي هي صلب موضوع العلم الطبيعي.

والحقيقة أن طريقة ابن رشد هذه تسمى بطريقة الطبيعيين بالاستناد إلى الحركة والمتحرك. أي أن ابن رشد يرى أن النظر في المحسوس هو الذي يقود إلى النظر في المطلق أو المفارق وليس العكس (كما سيتبين لاحقاً في نقده لابن سينا).

والذي أريد قوله هنا، أن الإسكندر الأفروديسي قد وقع في خطأ منهجي في ترتيب العلوم النظرية ومبادئها الأساسية ومستوى كل جزء منها منطقياً ومعرفياً. وهذا هو الذي تنبه إليه ابن رشد جيداً موضحاً أن خطأ الفهم في مبادىء العلم الطبيعي والبرهنة عليها، إنما هو راجع بالأساس إلى المنهج. ولكن السؤال الذي يثار هنا، هل نجح ابن رشد في تجاوز هذا الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الإسكندر، أم لا؟

وقبل الإجابة على ذلك، نورد نقده لابن سينا، من أجل إكمال التصور العام عن هذه المسألة بشكلها التفصيلي.

ففكرة ابن سينا تتلخص في أن مبادىء العلوم الجزئية إنما يكون بيانها على صاحب العلم الإلهي وهو الذي ينظر فيما بعد الطبيعة، وهذا يؤدي ضرورةً إلى وضع المبادىء الكلية للعلم الطبيعي وضعاً، طالما أنه واحد من العلوم الجزئية[٥٠]. وهذا القول السينوي لا يستطيع أن يبرهن شيئاً من أنواع الجنس الذي ينظر فيه، هل هو موجود أم غير موجود؟ بينما يكون ذلك للفلسفة الأولى، إذ إنها هي التي يرجع إليها معرفة وجود الشيء وماهيته وذلك عن طريق البرهان المطلق[٥١]. وهكذا فوجهة نظر ابن سينا لا

---

(٤٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة اللام، ص ١٤٢٢ وما بعدها.
وانظر ما سنذكره في الفصل الثاني في مبحث الهيولى ودراستها. فلاحظ.

(٤٩) أيضاً، ص ١٤٢٣، وقارن عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٦.

(٥٠) انظر ابن سينا، النجاة، نقحه وقدم له ماجد فخري، ط ١، بيروت ١٩٨٥، ص ١٣٥، وقارن ابن رشد، شرح البرهان (بدوي) ص ٢٩٨، كذلك العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٣. العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ط ١، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٢٧. ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٥.

(٥١) انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الهاء، ص ٧٠٣، وقارن العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٤. ومعنى البرهان المطلق، أنه قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع. انظر ابن رشد، تلخيص البرهان (بدوي)، ص ٤٩، ٧١.

تحدث أي خلل أو اضطراب معرفي عندما يرى أن العلم الطبيعي والعلم الإلهي كلاهما يبحثان في الجسم الطبيعي. فلكل علم وجهة نظره الخاصة بشأن الموضـوع وبشرط أن يتسلم صاحب العلم الطبيعي مبادئه الأولى للجسم من العلم الإلهي مبرهناً عليها.

ولكن هذا الرأي السينوي لا يتفق مع ما يراه ابن رشد، بل إن هذا الأخير يوجه نقداً لابن سينا ويتهمه بأنه لم يفرق بين الجوهرين السرمدي غير الكائن وغير السرمدي الكائن. فالجـوهر الكـائن الفاسد مركب من مادة وصورة، أما الجوهر السرمدي فهو على خلاف ذلك شيء متبرىء من الهيولى، فضلاً عن أن الجوهر الكائن الفاسد جوهر محسوس وليس موجوداً مجرداً ومفارقاً(٥٢). وابن رشد يرى أن ابن سينا في موقفه هذا إنما يصادر مبادىء العلم الطبيعي لصالح العلم الإلهي. وهو أمر يرفضه ابن رشد كلية، لأنه بحسب ابن رشد إن النظر في مبادىء الجوهر من قبل العلم الطبيعي إنما ينحصر في مبادىء جوهر متحرك ساكن، وأما العلم الإلهي فينظر إلى هذه المبادىء على أنها مبادىء جوهر غير متحرك ولا ساكن، وبهذا يتضح أن ابن رشد لا يعطي للعلم الكلي فضلاً عن العلم الإلهي، أي حق في برهنة أو فرض مبادىء العلم الطبيعي، إلا في منطقة محددة لا تخص الموجود المتحرك بما هو متحرك بل تخصه بعدِّه موجوداً مطلقاً، مثل انقسام الموجود إلى ما هو جوهر وعرض، أو إلى قديم وحادث، أو إلى واجب وممكن، أو إلى علة ومعلول، أو إلى قوة وفعل، وهي انقسامات عامة تعم الموجود الإلهي والطبيعي أي الموجود غير المتحرك والمتحرك.

ويعدّ ابن رشد هذا الإشكال الذي وقع فيه ابن سينا، إنما سببه قصور فهم عبارة أرسطوطاليس التي تقول: «الصناعة العامة قد تتكلف بيان سائر المبادىء». ويوضح ابن رشد ذلك بشكل لا لبس فيه منحازاً إلى تفسير الأسباب بمسبباتها فيقول: «إن أرسطوطاليس لم يرد أن صاحب العلم الجزئي ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه أصلاً، وإنما أراد أن ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه (برهاناً مطلقاً) أي برهاناً يعطي سبب الوجود، وذلك أن أسباب موضوع الصناعة هي من الطبيعة الأعلى، أعني هي جنس ذلك الموضوع والنظر في هذه الطبيعة إنما هو لصاحب العلم الإلهي وذلك أن الطبيعة التي تعمّ موضوعات الصنائع الجزئية هي: الموجود وهو موضوع الفلسفـة الأولى، وعليه فصـاحب الصناعة الجزئية قد يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه بالدلائل، كما فعل أرسطوطاليس في بيان المادة الأولى في كتابه السماع الطبيعي، والمحرك الأول، بل لا سبيل إلى تبين وجود المحرك الأول إلا بدليل في بيان أن الطريق الكلي الذي ظن ابن سينا أنه به يمكن لصاحب العلم الإلهي أن يثبت وجود المبدأ الأول»(٥٣).

من كل هذا يتضح الموقف الرشدي من هذه المسألة، وذلك بتأكيد أن العلم الطبيعي مستقل عن العلم الإلهي، وأصل ذلك أن ابن رشد قد اعتمد الطريق الطبيعي في النظر إلى الموجود الحسي ثم ترقى بذلك إلى الموجود المطلق، وهو هنا في موقفه إنما يرد على الفيلسوفين الفيضيين (الفارابي وابن سينا)

---

(٥٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة اللام، ص ١٤٢٥، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤١، كذلك نشرة الهند، ص ٤٤. ماجد فخري، ابن رشد، ص ٢٥. العراقي، المنهج النقدي، ص ٢٢٧.

(٥٣) انظر شرح البرهان (بدوي) ص ٢٩٨.

اللذين اعتمدا الحل الميتافيزيقي في تقسيم الموجود إلى واجب وممكن بالواجب نزولاً إلى الممكن الذي هو الجوهر المحسوس وبهذا فإنهما سميا بأصحاب الطريق الإلهي (طريق الواجب والممكن)(٥٤).

وتبقى الإجابة على السؤال، هل تجاوز ابن رشد الخطأ المنهجي الذي وقع فيه سلفاه الإسكندر الأفروديسي وابن سينا في مسألة العلاقة بين العلوم النظرية؟

وللإجابة على هذا السؤال، نقول نعم، إن ابن رشد قد صرح باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي، ولكنه لم يستغل هذا الاستقلال لتقدم العلم الطبيعي في مجالاته الأساسية التي تقع ضمن حقل دراسته، بل بقي أسير النظرة الميتافيزيقية الأرسطوطاليسية لهذا العلم. ولو قام صراحة بإبعاد النظرة الميتافيزيقية عن العلم الطبيعي لكان لنظرته هذه شأن يذكر في تقدم العلوم الطبيعية، ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد مدة ليست بالقصيرة في تاريخ الفلسفة والعلم الطبيعي(٥٥).

ونستخلص من هذا الذي تقدم عن العلاقة بين العلوم النظرية الثلاثة، أن الجسم الطبيعي ومبادئه موضوع دراستنا، إنما تتنازعه هذه العلوم فيما بينها وكل حسب ما يراه، مما سيجعل هذه الدراسة متداخلة متشابكة في هذه العلوم الثلاثة. وإن كان جل اهتمامنا سينصبّ على العلم الطبيعي والعلم الإلهي لتداخل موضوع الجسم فيما بينهما تداخلاً لا انفصام فيه، وفي هذا سنعرض إلى أقسام العلم الطبيعي كما عرضنا من قبل إلى الفلسفة الأولى والعلم الإلهي.

المقصد الثالث ـ أقسام العلم الطبيعي

العلم الطبيعي هو العلم الذي يدرس الجسم الواقع في الحركة والتغير، ويدرس أعراضه الذاتية ولواحقه التي تلحقه.

وقد انقسم هذا العلم إلى ثمانية أقسام، كل قسم منها اختص بموضوع معين وفصّل فيه. ويعود هذا إلى أرسطوطاليس، وقد تابعه في ذلك معظم فلاسفتنا العرب المسلمين حتى ابن رشد، وساروا على هذا المنهج(٥٦). وهذه الأقسام بحسب الترتيب هي:

أولاً ـ السماع الطبيعي: هذا القسم من أقسام العلم الطبيعي موضوعه النظر في الأسباب العامة

---

(٥٤) انظر، التفصيلات، د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي، مبحث نظرية الفيض، ص ١٤٢. وقارن ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٩١.

(٥٥) انظر العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٧. وقارن حسن العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ط ١، بغداد ١٩٨٧، ص ٦٠.

(٥٦) يلاحظ أن مؤلفات أرسطوطاليس في العلم الطبيعي هي التي أرست هذه القاعدة بشكل راسخ، بحيث صار لزاماً على الفلاسفة الذين جاءوا من بعده اتباع هذا المنهج في التأليف. وحول أقسام العلم الطبيعي وطبيعة كل قسم عند أرسطوطاليس انظر ماجد فخري، أرسطوطاليس، ص ١٤. أما فيما يخص الفلاسفة العرب المسلمين: الكندي، انظر رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس، وقارن د. حسام الألوسي، الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ص ٢١؛ الفارابي، انظر إحصاء العلوم، الفصل الرابع، ص ١١١؛ ابن سينا، انظر رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن تسع رسائل) ص ١٠٨، أخوان الصفا، رسائل، ج ١، الرسالة السابعة.

لما يوجد في الطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة وفي اللواحق العامة لهذه الأسباب[٥٧]. وهذه اللواحق هي الحركة والزمان والمكان. أما الأسباب التي تدرس ضمن هذا القسم فهي أربعة أسباب تتقوم بها الموجودات الطبيعية وهي السبب المادي الهيولاني، والسبب الصوري، والسبب الفاعلي، والسبب الغائي. وسيأتي تفصيل ذلك في حينه عند الحديث عن العلل والأسباب.

ثانياً ـ السماء والعالم: موضوعه النظر في الأجسام البسيطة الأولى التي هي أجزاء العالم أولاً وإليها ينقسم، وفي اللواحق والأعراض التي توجد لها وللعالم بأسره مثل أنه واحد أو كثير ومكون أو غير مكون[٥٨].

ثالثاً ـ الكون والفساد: وموضوعه البحث في التغايير الثلاثة التي هي الكون والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة وإعطاء ما يتم به واحد واحد من هذه التغايير وكيف يتم ذلك[٥٩].

رابعاً ـ الآثار العلوية: وموضوعه الفحص عن الأشياء التي توجد في الاسطقسات مثل الأعراض واللواحق قبل امتزاجها، وهذه الاسطقسات هي الهواء والماء والأرض والنار، كذلك يدرس الشهب والأمطار والزلازل والرواجف وغيرها[٦٠].

خامساً ـ المعادن: موضوعه الموجودات الجزئية الكائنة الفاسدة لا سيما الاسطقسات الأربعة ودراسة أسباب اللواحق والأعراض الموجودة لها[٦١].

سادساً ـ النبات.

سابعاً ـ الحيوان.

ثامناً ـ النفس: موضوعه البحث عن القوى الإدراكية للنفس، وكذلك سائر القوى الجزئية التي توجد للنفس كالرؤيا والذكر والنوم واليقظة وغيرها[٦٢]

---

(٥٧) انظر السماع الطبيعي (ضمن رسائل ابن رشد) (الهند) ص ٥، وقارن الآثار العلوية (ضمن الرسائل) ص ٢.

(٥٨) انظر السماء والعالم (ضمن رسائل ابن رشد) (الهند) ص ٢، وقارن تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٧١، الآثار العلوية (ضمن الرسائل) (الهند)، ص ٢.

(٥٩) انظر الكون والفساد، رسائل (الهند) ص ٢ وقارن الآثار العلوية (رسائل) (الهند) ص ٣.

(٦٠) انظر الآثار العلوية، ضمن رسائل (الهند) ص ٣.

(٦١) أيضاً، ص ٤.

(٦٢) نفسه.

المبحث الثاني

تعريف الطبيعة

اهتم ابن رشد بتحديد الطبيعة، وكان هذا الاهتمام منصبّاً في علمين أساسيين أولهما الطبيعي وثانيهما ما بعد الطبيعة.

المقصد الأول ـ تعريف الطبيعة في العلم الطبيعي

يتم تحديد الطبيعة في هذا العلم عند ابن رشد من خلال النظر في الموجودات. فالموجودات منها ما هي صناعية، مثل الكرسي والسرير والثوب وغيرها، ومنها ما هي طبيعية مثل الحيوان والنبات والجماد، ومنها ما ينسب إلى البخت والمصادفة والاتفاق(٦٣).

ومن هذا التقسيم للموجودات ينطلق ابن رشد لتمييز ما هو طبيعي عما سواه، فالأجسام الطبيعية تفارق الأجسام الصناعية بأنها هي التي في نفسها مبدأ حركة وسكون(٦٤). وهذا التحديد إنما يقوم على عدّ مبدأ الحركة هو الأساس فيها، وهو صلب بنيان العلم الطبيعي، وعليه يكون تعريف الطبيعة عند ابن رشد هو مبدأ أو سبب لأن يتحرك به ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً وبذاته لا بالعرض(٦٥).

---

(٦٣) يلاحظ أن حدود الاتفاق والمصادفة والبخت وتداخله. فمثلاً الاتفاق يعني شيئاً لا يجري على نظام ولا يرمي إلى نظام، ومن هذا الوجه يكون الاتفاق نفياً للقانون، وليس نفياً للعلة، إذ إنه لا يعني أن الأحداث تخرج من العدم بل يعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيما بينها، والاتفاق يكون في الأمور الطبيعية أي تلك التي من الجماد والحيوان والطفل، وهم جميعاً عاطلون من الاختيار، كما يذهب إلى ذلك أرسطوطاليس وابن سينا وابن رشد. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة اللام، ص ١٤٥٦ وما بعدها. مقالة الهاء ص ٧٣٦، مقالة الزاي ص ٨٤١، تلخيص البرهان ضمن شرح البرهان (بدوي) ص ١٣٧، وقارن يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ط ٢، القاهرة ١٩٧١، ص ٢٢. أما حد البخت فهو أخص من لفظة (اتفاق) إذ يطلق البخت على الأمور الإنسانية ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية. والمصادفة، تعني ما تعنيه لفظة الاتفاق، انظر يوسف كرم، م. س.، ص ٣٨، ٢١٦، وقارن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، بيروت ١٩٨٢، ص ٣٨٣. وللتفصيلات حول هذه المعاني الثلاثة ودلالاتها في الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً ومعاصراً، انظر: محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، القاهرة ١٩٧٠.

(٦٤) انظر السماع الطبيعي (المنذ) ص ١٢، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الزاي، ص ٨٣٨ ـ ٨٣٩. وهنا يصرح ابن رشد بقوله: «إن كل ما يتكون فإنه يتكون من أحد ثلاثة أشياء، إما عن الطبيعة وإما عن الصناعة وإما من تلقاء نفسه وهو المسمى بالاتفاق».

(٦٥) أيضاً، ص ١٣. ويلاحظ أن هذا الحد للطبيعة قد ذكر عند الفلاسفة السابقين لابن رشد، فهو عند أرسطوطاليس مبدأ ما وسبب لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أو بالذات لا بطريق العرض، انظر الطبيعة، الترجمة العربية =

= (بدوي) ج ١، ص ٧٩، وقارن علم الطبيعة (السيد) ص ١٢٣؛ *Physica*, (Ross), BK2, p.192.؛ فلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، الترجمة العربية القديمة (ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس) تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٩٦. ويحدها الفيلسوف الكندي، ابتداء حركة وسكون عن حركة وهي أول قوى النفس أو هي علة أولية لكل متحرك ساكن، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح الفلسفي)، الأعسم، ص ١٩٠، وقارن رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٥، ص ١١١، وللتفصيلات انظر: د. حسام الألوسي، الكندي وآراء القدامى...، ص ١٩٦ وما بعدها؛ يحدها جابر بن حيان، أنها سبب إلى الكائن عنها من الأمور الكائنة الفاسدة، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ١٧٨، ١٨٤؛ ويحدها الفارابي، مبدأ للحركة والسكون لا يكون من خارج أو عن إرادة، انظر عيون المسائل، نشرة ديتريشي، ليدن ١٨٩٠، ص ٦٠؛ ويحدها ابن سينا، وتبعاً لرسالة الحدود مبدأ أول بالذات لحركة ما هي فيه بالذات وسكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٤٧؛ ويحدها أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٠ هـ/١٠٠٩ م) صورة عنصرية ذات قوتين متوسطة بين النفس والجرم لها بدء حركة وسكون عن حركة، انظر المقابسات، حققه وقدم له محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠، ص ٣٧٣؛ ويحدها أبو حامد الغزالي، مبدأ أول بالذات لحركة الشيء وكمال ذاتي للشيء، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٩٣؛ ويحدها ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ/١١٣٨ م) مبدأ حركة وسكون في الشيء، انظر شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، حققه ماجد فخري، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٥؛ ويحدها أبو البركات البغدادي (ت ٥٦٠ هـ/١١٦٤ م) مبدأ أول يحركه ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، انظر المعتبر في الحكمة، ط ١، حيدرآباد ١٣٥٨ هـ، ج ٢، ص ٦؛ ويحدها سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ/١٢٣٣ م) عبارة عن ما يوجد في الأجسام من القوة على مبادىء حركتها من غير إرادة سواء كان ما يصدر في الأجسام عنها من الفعل على نهج واحد، انظر المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٣٤٦؛ ويحدها الشريف الجرجاني (ت ٧٤٠ هـ/١٣٣٩ م) عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي، انظر التعريفات، بغداد ١٩٨٦، ص ٨٠. ونجد أن هذا التعريف للطبيعة عند الجرجاني يرد بنصه عند جميل صليبا ويعده الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها اللفظ، انظر المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ١٣. ويرد عند يوسف كرم على أنه مدلول عام يقصد به جملة الموجودات المادية بقوانينها أي من الأجرام السابحة فوق رؤوسنا والأجسام المضطربة من حولنا، انظر المعجم الفلسفي، ص ١٣٠. ويرى جيجن، في كتابه المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٦، أن لفظة طبيعية Physica تشير إلى مجمل الحقائق التي يجدها الإنسان أمامه، ويعتقد جيجن أن كلمة Physica الطبيعة لم تأخذ معناها بشكل كامل واصطلاحي إلا على يد اليونان، انظر ص ٢٢٨، وإن كانت تأخذ عند بارمنيدس معنى خاصاً فهي تضم بداية الكائنات الحية ونموها لتمتد في النهاية لتشمل العالم من حيث أنه عالم الصيرورة والحركة، انظر ص ٢٦. أما الفيلسوف برتراند راسل فيرى وتبعاً لكتابه تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٥٤، ص ٣٢٦، أن كلمة طبيعة تعني فيما تعنيه عند اليونان (معنى الجبال والأنهار وما إلى ذلك) فليس معنى علم الطبيعة عندهم بمطابق للمعنى الذي نفهمه نحن اليوم من هذه الكلمة. لكن كلمة طبيعة بمفردها تعني فيما تعنيه عند اليونان النمو، وهذا المعنى سيرد عند أرسطوطاليس وابن رشد فيما بعد عند ذكر حدود الطبيعة تبعاً لكتاب ما بعد الطبيعة، فلاحظ. وقارن للتفصيلات عند اليونان، د. حسام الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط ٢، بيروت ١٩٨١، ص ١٢٩ وما بعدها. وهذا التحديد الأرسطوطاليسي للطبيعة وتبعاً لما ذكرناه عند الفلاسفة العرب المسلمين، نجد أن فيلسوفاً مثل أبي بكر الرازي (ت ٣١٣ هـ/٩٢٥ م) لا يوافق هؤلاء على هذا التحديد للطبيعة، ويورد عليه جملة اعتراضات وإشكالات، انظر رسائل فلسفية، تحقيق كراوس، ط ٢، بيروت ١٩٧٧، ص ١١٧ وما بعدها، مقالة فيما بعد الطبيعة، وهذه الإشكالات سنعرض عن ذكرها الآن ونعود إليها في التعريف الميتافيزيقي للطبيعة، لأهمية الآراء الواردة فيها.

وعند تحليل هذا التعريف للطبيعة نستنتج ما يأتي:

١ ـ إن الطبيعة مبدأها الحركة، وهذه الحركة ذاتية لها وليست بفعل قوة خارجية. وهذه الذاتية سبب الفعل والتغير والانفعال (= الانتقال من القوة إلى الفعل) كما سنوضح ذلك في الفصول القادمة عند ذكر الهيولى والصورة.

٢ ـ وبما أنها كذلك، فتعدّ الطبيعة بمثابة القوة السارية في الشيء وليست قوة خارجة عن الشيء مفارقة له.

٣ ـ وكذلك فالسكون في الطبيعة ما هو إلا سلب الحركة، وليس انتفاء لها، وهذا السكون ذاتي وليس بعرضي، لأن انتفاء الحركة أمر لا يقرّه ابن رشد[٦٦].

هذا التحليل لمفهوم الطبيعة، يبين أنه بخلاف الصناعة فالأجسام الصناعية هي التي تكون لها الحركة من خارج وكذلك السكون. فمثلاً السفينة وهي جسم صناعي نجد أن مبدأ تحريكها وسكونها إنما هو أمر مفارق خارج عنها، وهو الربان الذي يقودها.

ولا يفوت ابن رشد أن ينوّه بأن ثمة اعتراضات قد تثار على تعريف الطبيعة بهذه الصيغة، ومنها أن الأجسام الطبيعية قد يوجد لها محرك مفارق لها، كما هو حال النفس للبدن، التي هي كمال للجسم الطبيعي. ويجيب ابن رشد على هذا القول بأن هذا التعريف للطبيعة إنما هو خاص بها، يأخذها بشكل مجمل كلي لأنه قد أدخل في التعريف ما هو حيوي وغير حيوي كالجمادات. وهناك اعتراض آخر أيضاً يقوم بوجه هذا التعريف للطبيعية ألا وهو، هل المحرك في كل واحد من الأمور الطبيعية هو غير المتحرك أم ها هنا شيء يحرك ذاته؟ ولا يرد ابن رشد هذا الاعتراض، بل يبرره، فيقول: إن كل ذلك غير ضار، أي غير ضار بالحد الذي ذكره للطبيعة[٦٧].

وهذا المفهوم للطبيعة في العلم الطبيعي مفهوم بيّن بنفسه، واضح لا يحتاج إلى من يثبت أن الطبيعة موجودة أم لا[٦٨]. وهو بهذا يرد على رأي من يرى أن الطبيعة غير بيّنة بنفسها وهو رأي

---

(٦٦) هذا القول بشأن مفهومي الحركة والسكون في الطبيعة كما ذكر عند ابن رشد وأرسطوطاليس من قبل، أثار اعتراضاً وجيهاً من قبل الفيلسوف أبي بكر الرازي، بقوله: يقال لهم إن كانت حركة الأشياء أو سكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكونه ونمو الإنسان ووقوفه، فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئين متضادين وهذا محال. وإن قالوا إن تحرك الأشياء بقوة أخرى، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن، وإن جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضاً قوة السكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء. هذا من جهة ومن جهة أخرى، يرد الرازي على تحديد الطبيعة من أنها ابتداء حركة، فيقول: ما تريد بابتداء حركة وسكون؟ أتريد أنها إذا كانت حدثت الحركة والسكون والنمو والغذاء وترتيب الأشياء ووضعتها مواضعها ووضع شيء لشيء بها ومن أجلها؟ فقد وافقت القوم في المعنى وخالفتهم في الاسم. وإن أردت أن ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة، انظر: رسائل فلسفية، ص ١١٧.

(٦٧) انظر السماع الطبيعي، (المنذ) ص ١٣، وقارن مسائل في العلم الطبيعي، (ضمن كتاب ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي) نشر جمال الدين العلوي، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص ٢٢٦ وما بعدها.

(٦٨) يقول الرازي، معترضاً على أن مفهوم الطبيعة بيّن واضح بنفسه، إن قوله إنهم لم يدلوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالشيء لا يصح لإقرار الناس به، كما لا يفسد لاختلافهم فيه، ولو كان حقاً لإقرار من أقر به لكان =

الفيلسوف الرازي، فضلاً عن ابن سينا، الذي يرى هو الآخر أن هذا التحديد للطبيعة غير بيِّن بنفسه[٦٩] وإنما صاحب الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) هو الذي يتكفل بيانه والبرهنة عليه[٧٠].

ويتحدد موقف ابن رشد من ابن سينا هنا بالانطلاق من منطلقين أساسيين طالما أكّدهما ابن رشد بالنسبة إلى العلم الطبيعي على أنه علم جل اهتمامه البرهنة على وجود الطبيعة فيقول: في الأول: إن أراد ابن سينا بالعلم الميتافيزيقي عندما يتكفل بيان مفهوم الطبيعة فإنه أراد به إثبات وجود الطبيعة وإبطال الأشياء التي تبغي نفي وجودها[٧١]. فابن سينا بهذا القول محق، ولكن (وهذا هو الثاني) إن أراد ابن سينا بالطبيعة مفهوماً مجهول الوجود وأن علم الميتافيزيقا هو الذي يبين ذلك ويبرهن عليه، فقد أخطأ ابن سينا بهذا، وعلة خطئه هي:

١ ـ إن البرهنة على وجود الطبيعة يتكفل بها العلم الطبيعي نفسه، ولو برهنت في العلم الإلهي لوجب أن تبرهن من أمور أقدم منها وأعرف عندنا وذلك غير ممكن.

٢ ـ وأما إعطاء أسبابها في العلم الإلهي مما يمكن فيها، فقد أخطأ ابن سينا أيضاً، وذلك لأن وجود الطبيعة في الأشياء الطبيعية بيِّنة الوجود بنفسها، ولا تحتاج إلى علم آخر يثبت هذا الوجود.

وبعد أن بيَّن ابن رشد خطأ الموقف السينوي، أخذ بالإجابة على التساؤل الرئيس على ماذا تقال لفظة الطبيعة؟ هل تقال على الصورة، أم على المادة أم على كلتيهما[٧٢]؟.

يميل ابن رشد ابتداءً إلى القول إن الصورة هي أحق بأن تقال على الطبيعة من المادة[٧٣]، لأن

= فاسداً باطلاً لامتناع من امتنع منه. ويقال لهم لم زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء، وما رأيتم أن قال خصماؤكم إنهم لا يحتاجون على قولهم إنه لا طبيعة إلى دليل؟ وإنما لا تحتاج إلى دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية وليست الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل. ويلاحظ هنا أننا لا نجد أية إشارة إلى الفيلسوف الرازي في مؤلفات ابن رشد.

(٦٩) انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي (الهند) ص ١١٣.

(٧٠) انظر: ابن سينا، النجاة (ماجد فخري)، ص ١٣٥.

(٧١) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٣، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٨.

(٧٢) نجد أن أرسطوطاليس قد ناقش هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه الطبيعة وانحاز إلى القول، من خلال نقده للآراء الفلسفية السابقة له، إن الطبيعة تقال على المجموع من المادة والصورة، كما ذهب إلى ذلك عبد الجليل كاظم الوالي، انظر رسالته الموسومة، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط (رسالة دكتوراه [مخطوط]، كلية الآداب ـ قسم الفلسفة ١٩٩٠، ص ٤٩). أما يوسف كرم فيصرح أن أرسطوطاليس، يميل إلى القول إن الطبيعة هي الصورة وليست المادة، مبيِّناً أن موقف أرسطوطاليس يختلف عن موقف أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م.) الذي يرى أن الطبيعة هي النفس وأن لفظة الطبيعة عند أرسطو، كما يرى كرم، تدل على مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد، انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧. ويطابق ما ذهب إليه كرم رأي أميرة حلمي مطر، انظر الفلسفة عند اليونان، القاهرة ١٩٧٤، ص ٨٩؛ كذلك راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٢٧؛ بدوي، أرسطو، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ١٩٩.

(٧٣) يشير أرسطوطاليس إلى أن الفيلسوف أنطيفون، قد صرح أن الطبيعة هي المادة للشيء وليس الصورة، وحجة أنطيفون هي: أن الطبيعة والجوهر هو الشيء الأول والثابت الموجود في كل شيء. إذ كان الجوهر أحق بالثبات من =

المادة مشتركة بين الموجودات الطبيعية والصناعية وهي (أي المادة) توجد بالقوة دائماً، وإن كان صاحب العلم الطبيعي ينظر في كلتيهما، أي المادة والصورة، إلا أن نظر صاحب العلم الطبيعي في المادة إنما يكون لأجل الصورة، ونظره في الصورة إنما هو من حيث هي في مادة وغير مفارقة لها بالقول والوجود.

ويستلزم هذا أيضاً، أن العلم الطبيعي ينظر في الأسباب الأخرى للشيء لا سيما السبب الغائي والسبب الفاعلي، لأنهما من متعلقات النظر في الشيء، وإن كانت الصورة والفاعل والغاية تظهر في الشيء بشكل واحد بالنوع(٧٤).

ويحاول ابن رشد أن يبين أن الأصل في الطبيعة هي الصورة من خلال عقد مقارنة عاجلة بين العلم الرياضي والعلم الطبيعي بقوله: إن النظر في المادة يختلف في العلم الطبيعي عنه في العلم الرياضي. فالأخير ينظر إلى الأجسام من حيث هي مجردة عن المادة ومفارقة لها بالقول لا بالوجود، بينما العلم الطبيعي ينظر في المادة من حيث هي مادة. ولو نظر العلم الطبيعي في النقط والخطوط والسطوح فإن نظره يكون من حيث هي نهايات أجسام متحركة وهيولانية(٧٥).

وعليه يكون الحكم المنطقي لطبيعة المادة أن تظهر في العلم الطبيعي بشكل واضح وبيّن، وإن كان ظهورها يتفاوت بحسب القرب والبعد، ولكن الظهور إنما يكون بسبب غائي، وهذا السبب الغائي هو الذي أغفله الفلاسفة السابقون لأرسطوطاليس(٧٦)، والذي هو الصورة.

وفي هذا نجد أن ابن رشد يدفع عن الطبيعة فكرة التلقائية والمصادفة، بل ويشدد على القول إن الطبيعة لا تفعل باطلاً، فمثال البيت الذي يبنى من اللبن والحجارة، وهي أشياء مادية، إنما الغاية فيه هي الصورة.

ويقدم ابن رشد دليلاً على أن الطبيعة تفعل من أجل غاية هي الصورة، لأنه لو كانت الصورة من ضرورة المادة لما كان ها هنا فاعل، ولكان مبدأ الأمور الطبيعية هو الاتفاق(٧٧). لأنه من المعروف أن

= غيره والهيولى هي الثابتة في كل شيء. فالهيولى هي الطبيعة والجوهر، وأما الصور وتتعاقب وتكون وتبطل، ومثال ذلك أن السرير من الخشب إذا نبت بمكان العفونة المستفادة بدفنه في الأرض فإنه ينبت غصناً لا سريراً، فصورة السرير تبطل، وهيولاه وهو الخشب لا يبطل، انظر الطبيعة، الترجمة العربية القديمة (بدوي) ص ٨٣، مع شرح أبي علي بن السمح، ص ٨٤ وما بعدها. وقارن ما ذكره الفيلسوف أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، مقالة فيما بعد الطبيعة ص ١٢٢، كذلك ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، القاهرة ١٩٨٣، ص ٣٦ وما بعدها. وانظر ما سنذكره مفصلاً في الفصل الثاني، أحكام الهيولى، وقارن للتفصيلات عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٢٨ وما بعدها.

(٧٤) انظر السماع الطبيعي، (المتن) ص ١٥.

(٧٥) أيضاً، ص ١٥.

(٧٦) أيضاً، ص ١٧. وبخصوص آراء الفلاسفة السابقين لأرسطوطاليس في موضوع الطبيعة هل هي المادة أم الصورة أم غيرها، انظر عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو (مخطوط) ص ٣٨ وما بعدها، حيث يورد تفصيلات موقف كل فريق منهم وطبيعته.

(٧٧) انظر السماع الطبيعي (المتن) ص ١٧ ـ ١٨. وانظر ما قلناه سابقاً عن المعنى الاصطلاحي للفظة الاتفاق، وقارن تلخيص البرهان (بدوي)، ص ١٣٦ حيث يشير ابن رشد إلى ذلك في قوله، إن الطبيعة تقصد بفعلها غاية، وسبب =

الاتفاق أو المصادفة ليس من الأشياء التي تحدث في الطبيعة في الأكثر، بل هي من التي تحدث في الأقل، وما يحدث في الأقل لا يقاس على ما يحدث في الأكثر(٧٨).

والذي أبغي قوله هنا، ومن خلال النصوص التي بين أيدينا لابن رشد، أنه يميل إلى عدّ الطبيعة هي الصورة، وإن كان العلم الطبيعي يدرس كلتيهما (المادة والصورة) في نطاق واحد. وسبب هذا الميل الرشدي، لأن الصورة عنده هي بمثابة الغاية الأساسية في الطبيعة والموجودات. هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الطبيعة مقترنة بالحركة والتحريك، وهي كمال أول أو علة قريبة، وبالتالي فالطبيعة تساوي الصورة، أما الهيولى فهي جوهر صفته الاستعداد، أي القوة مما جعل هذه الغـائية إحـدى الدعامات الرئيسة في الفلسفة الرشدية.

المقصد الثاني: تعريف الطبيعة في علم ما بعد الطبيعة

اهتم ابن رشد بتحديد معنى الطبيعة في علم ما بعد الطبيعة، ولكن هذا التحديد يأخذ عنده بعدين، الأول، تاريخي فلسفي يستعرض فيه ابن رشـد تبعاً لأرسـطوطاليس الآراء الفلسفيـة التي حددت مفهوم الطبيعة والأسباب التي أدت إلى هذا التحديد للطبيعة أو ذاك؛ والثاني بنائي يحاول فيه ابن رشد أن يعرِّف الطبيعة موضحاً أن التعريف لها إنما هو لبيان التداخل بين هذين العلمين الطبيعي والميتافيزيقي. وجرياً على سُنَّة ابن رشد في عرض هذه التعريفات للطبيعة، سنشير إليها وفق تقسيماته لها، والتي ضمنها في كتابه تفسير ما بعد الطبيعـة (مقال الـدال) والتي هي بمثابـة المعجم الفلسفي لابن رشد في هذا الميدان، فضلاً عن كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة(٧٩).

= تلك الغاية شيء لزم من الضرورة، والضرورة تقال على ضربين، أحدهما الضرورة الطبيعية التي هي من قبل صورة الموجود، مثل حركة الحجر إلى أسفل وصعود النار إلى أعلى، والضرب الثاني: الذي من قبل الهيولى، مثل أن الكائن لزمه بالضرورة إن كان فاسداً والهيولى نفسها بالضرورة من قبل الصورة أي أن الصورة الطبيعية لا يمكن أن تكون إلا في هيولى.

(٧٨) إذا ما أردنا أن نمثل لذلك، نقول: إن الاتفاق يحدث في الأشياء الطبيعية مثل حجارة سقطت فخـدشت رأس إنسان، وأما بالنسبة إلى البخت فإنه يحدث في الأشياء الإنسانية، مثل من يحفر بئراً فيصادف كنزاً، فإنه لا سقوط الحجارة ولا طلبها لمركزها كان سبباً بالذات لشدخ رأس زيد، لا الحفر كان سبباً لوجود الكنز إلا بالعَرَض، فيكون الاتفاق على هذا خلاف الفاعل لكن بـالعرض لا بـالذات. انـظر، السماع الـطبيعي (الهند) ص ١٩. وقـارن أرسطوطاليس، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة (بدوي) ج ١، ص ١١١ فما بعدها، مـع شروح ابن السمح، والإسكندر الأفروديسي، ويقول هذا الأخير فيما يتعلق بالبخت، ص ١٢٢، إن الطبيعة ليست سبباً فاعلاً لما يكون بالبخت، ذلك لأن الطبيعة هي مبدأ حركة ما هي فيه أولاً. فضلاً عن كون الطبيعة والصناعة إنما تفعلان لغاية من الغايات ولا لشيء من الأشياء. انظر التفصيلات، ابن رشد، شرح البرهان (بدوي) ج ١، ص ١٥١. حيث يقول متّى: الغاية تقال على الصورة التي هي الطبيعة، ويقال على فعل الصورة والمنفعة الحاصلة بها، وكلام أرسطو هنا على الغاية التي هي الطبيعة والطبيعة هي الصورة، لا فعل الصورة.

(٧٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال، ص ٥٠٥ وما بعدها، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٣٢، نشرة (الهند) ص ٣٤ ـ ٣٥ ويلاحظ هنا، أن اسم الطبيعة في هذا العلم أعم منه في العلم الطبيعي ذلك لأن اسم الطبيعة من الأشياء التي تقال على العلل وعلى كل ما هو من أسباب العلل. وبهذا يكون هذا العلم عندما =

وهذه المعاني للطبيعة هي بحسب ما أوردها ابن رشد:

(١) ـ تقال على كل ما برز وظهر من شيء ما بعد أن لم يكن، وكأنه يدل على مجموع الظهور والنشوء لشيء في شيء أو من شيء[٨٠]، أي أن لفظة طبيعة تعني النمو والبروز للشيء[٨١].

(٢) ـ تقال على العنصر للشيء (أي لأسطقس) الذي منه يتكون الشيء من غير أن تتغير طبيعته مثل النحاس الذي يتكون منه الصنم، فإنه إذا تكون منه الصنم بقي النحاس نحاساً، وكذلك الشيء المنحوت من الخشب تبقى في طبيعته الخشب[٨٢]. وهذا المعنى للطبيعة قد ارتضاه الفلاسفة السابقون لسقراط، حيث رأى كل واحد منهم مفهوم الطبيعة من خلال فلسفته. ويرى ابن رشد أن رأي هؤلاء في الطبيعة والتي هي إما ماء وهو رأي طاليس، أو هواء وهو رأي أنكسمينس، أو نار وهو رأي هيراقليطس، أو العناصر الأربعة جميعها[٨٣]، إنما يستنتج منه، أن طبيعة الأشياء هي طبيعة الأسطقسات، وهو أمر يترتب عليه إنكار وجود الصورة في الطبيعة، وهو ما لا يرتضيه أرسطوطاليس ولا ابن رشد[٨٤].

(٣) ـ وتقال على الهيولى[٨٥]، والهيولى على نوعين: الأول الهيولى الأولى المشتركة للجميع، والثاني الهيولى الخاصة بموجود موجود. ومثال الهيولى الأولى القريبة، النحاس لجميع ما يصنع منه، ومثال الهيولى التي هي أولى بالحقيقة للأشياء التي تصنع من النحاس هو الماء إن كان الماء هو الهيولى الأولى للذائبات التي النحاس واحد منها، أي الهيولى المشتركة[٨٦].

(٤) ـ تقال الطبيعة على الصورة، ودليل ابن رشد على ذلك أن الطبيعة تطلق على اسم الصورة،

= يدرس الطبيعة فإنه يدرسها من جهة الرد على من ينكر وجودها وكذلك يدرسها للفحص عن أسبابها، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٨.

(٨٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٩، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة الهند ص ٣٣. أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة ضمن التفسير (بويج) ص ٥٠٥؛ وقارن *Metaphysica*, (Ross), Oxford 1960, BK VIII, p. 1019.؛ ابن سبعين، بُدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، ط ١، بيروت ١٩٧٨، ص ١١٦.

(٨١) يرى الفيلسوف راسل، أن معنى الطبيعة عند اليونان تعني النمو وهذا الرأي عندهم بحسب قول راسل إنما نشأ في عقولهم بإيحاء من علم الحياة (البايولوجيا) انظر تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٢٦؛ وقارن ج. د. برنال، العلم في التاريخ، ج ١، ترجمة علي ناصف، ط ١، بيروت ١٩٨١، ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٨٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١٠، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة الهند، ص ٣٣. وحول معنى الأسطقس فلسفياً انظر لاحقاً التفصيلات.

(٨٣) بشأن آراء هؤلاء الفلاسفة السابقين لسقراط، انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية؛ كذلك راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١؛ أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان حيث نجد التفصيلات بشأن ذلك، وقارن الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٨٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١١.

(٨٥) بشأن معنى الهيولى، انظر التفصيلات في الفصل الثاني، تعريف الهيولى.

(٨٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، الدال، ص ٥١٣، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ٣٢، كذلك نشرة الهند، ص ٣٣، أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير)، ص ٥٠٧.

لأن جميع الناس لا يقولون فيما من شأنه أن يتكون من قبل أن يتكون[87] إن له طبيعة ما لم تحصل له صورة ومثاله، كما لا يقال في شيء من الأمور الصناعية إنه مصنوع ما لم تحصل له صورة[88]. ويقول ابن رشد إن هذا الرأي في أن الطبيعة هي الصورة، إنما صرح به الفيلسوف أنباذوقليس، والذي يرى أن الاختلاط وتبدل الأشياء المختلطة في المختلط هو طبيعة الأشياء المتكونة، أي أن صورة الأشياء المتكونة وجوهرها هي في الاختلاط، والتبدل يعني تبدل الأجزاء[89].

وقد فهم ابن رشد مفهوم الاختلاط والتبدل عند أنباذوقليس بمعنى التركيب وهو بذلك قد خالف أرسطوطاليس الذي فهم موقف أنباذوقليس على أنه يعني الاختلاط الحقيقي[90]. وفهم ابن رشد لأنباذوقليس أقرب إلى الصواب، لأن أنباذوقليس يرى أن المادة غير حية بخلاف ما ذهب إليه الفلاسفة السابقون له، بل إن الذي قال به هو وجود مبدأ مخالف للمادة، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الاتصال (الاتحاد)[91]، أي أن مهمة هذا المبدأ هي التركيب وليس الاختلاط الحقيقي لأنه يفهم التركيب هنا بمعنى الصيرورة بينما يفهم الامتزاج أو الاختلاط بمعنى التكون والفساد[92]. والذي أريد قوله هنا، إن كلاً من أرسطوطاليس وابن رشد قد طورا هذا المفهوم الأنباذوقلي عن الصورة، للتدليل على أهمية الصورة في تعريف الطبيعة واحتوائها كلية.

---

(87) يريد ابن رشد هنا أن الشيء قبل تكونه هو بمثابة شيء بالقوة، أي ليس له صورة محددة، انظر التفصيلات، الفصل الثاني، المبحث الثاني. ومن الملاحظ والجدير بالذكر، أن فخر الدين الرازي قد أشار إشارة مهمة إلى الفرق بين الطبيعة والصورة، انظر المباحث المشرقية، طهران ١٩٦٦، ج ١، ص ٥٢٣، إذ يضع ثلاثة فروق لها منها، إن اسم الطبيعة أعم من اسم الصورة لأن الطبيعة تقال على ثلاثة معان مرتبة بالعموم والخصوص والأخص. فالعام ذات الشيء والخاص مقوم الشيء (= الهيولى) والأخص المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين، وأما الصورة فهي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل. أما الفرق الثاني فهو أن الصورة في البسائط هي نفس الطبيعة كالماء مثلاً، صورته المقومة له ليست إلا نفس طبيعته، ومع ذلك فالاعتبار مختلف لأنها بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ، مثل البرودة والرطوبة طبيعة، والفرق الثالث، أن المركبات لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة، بل لا تصير بالفعل إلا بسبب صورة أخرى أزيد منها فلا جرم كانت صورتها مغايرة لطبيعتها.

(88) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١٣، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة الهند، ص ٣٣.

(89) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١٢، وحول فلسفة أنباذوقليس انظر وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٧ وما بعدها. ويقول راسل عن هذه النقطة إن العناصر يمكن أن تمتزج بنسب مختلفة فينتج عن امتزاجها المواد المركبة المتغيرة التي يصادفها في العالم، والحب هو الذي يصل هذه العناصر، والبغضاء هي التي تفصلها. انظر تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١٠١. وقارن للتفصيلات مع المصادر الأجنبية حول فلسفة أنباذوقليس، د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، بغداد ١٩٩٠، ص ٨٩ فما بعدها، وعلى الأخص ص ١٠١.

(90) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١٢.

(91) انظر للتفصيلات، عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٤٦ وما بعدها؛ وقارن أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٩٩ وما بعدها.

(92) انظر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٨.

(٥) ـ والطبيعة تقال أيضاً على الجوهر المجموع من المادة والصورة[٩٣]. وذلك أن اسم الطبيعة بالحقيقة إنما يختص بجوهر ما وهو الصورة.

ويخلص ابن رشد من هذا التحديد لمفهوم الطبيعة في علم الميتافيزيقا إلى القول إن الصورة هي أحق باسم الطبيعة من غيرها التي ذكرنا، ويعدّ الصورة هي مبدأ الحركة في الأشياء الطبيعية بالذات وأولاً، لأن الحركة هي انتقال الهيولى إلى الصورة فضلاً عن أن الصورة تتضمن الغاية. ولهذا فإن العملية الكلية في العالم باعتبارها انتقالاً من الهيولى إلى الصورة هي حركة نحو غايات في الأساس[٩٤]. وأما حركة الكون وحركة النمو، فإنها هي الأخرى مسخرة لخدمة الصورة، لأن الصورة فيها موجودة بنوع متوسط، أعني في الحركة بين القوة المحض والفعل المحض، أي أن جزءاً منها بالقوة وجزءاً منها بالفعل[٩٥].

وأريد أن أشير هنا، إلى أن ابن رشد كان متناسقاً في منهجه في تعريف الطبيعة، سواء أكان ذلك في مجال العلم الطبيعي أم في مجال الميتافيزيقا، فيما يخص القول إن الطبيعة هي الصورة. وهذه الصورة تعد غاية الموجود الطبيعي أو الصناعي، وهي مبدأ الحركة للأشياء، كما أشار إلى ذلك ابن رشد في أكثر من موضع، ففلسفته فلسفة غائية تنكر المصادفة والتلقائية في الطبيعة.

---

(٩٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١٤، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة الهند، ص ٣٣، أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، ضمن التفسير، الدال، ص ٥٠٧.

(٩٤) انظر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٨ وما بعدها.

(٩٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال، ص ٥١٥، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة الهند، ص ٣٣. وانظر أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير)، ص ٥٠٧.

المبحث الثالث

تعريف الجسم وبيان طبيعته

المقصد الأول ـ تعريف الجسم

إن تحديد مفهوم الجسم عند ابن رشد، تتنازعه عدة علوم فلسفية، منها الميتافيزيقا التي تهتم بتحديد الجسم جوهراً تحمل عليه الأعراض الأخرى، ومنها علم الطبيعة الذي يهتم بتحديد الجسم على أساس كونه واقعاً في الحركة والتغير وأنه مؤلف من مادة وصورة، والعلم الرياضي الذي هو الآخر يهتم بتحديد الجسم من حيث هو صورة وشكل تعليمي ليس له علاقة بالمحسوس العياني.

فضلاً عن ذلك، إن دراسة الجسم تستلزم دراسة خصائصه المميزة له، وهي الاتصال والانفصال والانقسام والتناهي واللاتناهي والتمام وغيرها.

وعليه، فإن ابن رشد قد اهتمّ بتعريف الجسم، وتبعاً للموروث الفلسفي والكلامي الذي وصل إليه، مبيِّناً موقفه النقدي من ذلك، سواء أكان لتوضيح لبس وقع فيه الفلاسفة من قبل أو لنقد مفهوم الجسم كما هو عند المدارس الفلسفية والكلامية المخالفة له.

وابتداءً لا بد من ذكر تعريف الجسم عند ابن رشد، ونجد في ذلك أن تعريف الجسم قد ذُكِر ـ كما قلنا ـ في أكثر من موضع. فهو يحده في مقالة الدال عند الحديث عن مصطلح الكم[٩٦]، أنه هو الذي له طول وعرض وعمق[٩٧]، أي أنه الممتد في الأبعاد الثلاثة، لأنه لو أخذ الطول فقط فإنه ينطلق على الخط، وإذا أخذ العرض والطول فإنه ينطلق على السطح، وإذا أخذ معهما العمق، فإنه ينطلق على الجسم. فالعمق هو الذي يعنيه إذا أخذ به تعريف الجسم. وهذا التحديد للجسم إنما هو تحديد له بإطلاق ودون تقييد. لأن الأبعاد الجسمية أبعاد مفروضة فيه وليست من طبيعته، لأنها لو كانت كذلك لكانت تشترك مع الجسم في أهمّ خاصية له وهي الامتداد أو الجسمية، هذه الخاصية هي التي كانت

---

(٩٦) الكم هو إحدى المفردات العشر التي تُحمل على الجوهر في باب المنطق والميتافيزيقا كما حده أرسطوطاليس، أنه هو الذي يتجزأ في أشياء هي فيه ولكل واحد منها أو أحده طبع أن يكون واحد ما. انظر ما بعد الطبيعة (بويج) ضمن التفسير، ص ٥٩٤؛ وقارن .*Metaphysica*, (Ross), BK VIII, p. 1019، وهـذا التحديـد للكم يجد عنـد ابن رشد حداً للكم المنفصل كالعدد، والمتصل كالحركة والجسم والزمان والمكان وغيرها؛ انظر كذلك حول الكم بالتفصيل، الآمدي، المبين في ألفاظ الحكماء (الأعسم) ضمن المصطلح الفلسفي، ص ٣٧١ فما بعدها. وقارن، جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٧، ص ١٣٧ وما بعدها.

(٩٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٩٧.

مثار جدل ونقاش طويلين بين الاتجاه الفلسفي الأرسطوطاليسي الرشدي[٩٨]، وبين الآراء الفلسفية المخالفة له، كما سنبين لاحقاً.

وفي مقابل ذلك، نجد حداً آخر للجسم عند ابن رشد، يؤخذ من باب التناهي واللاتناهي للأجسام في الطبيعة، فيحده أنه الممتد في جميع الأبعاد الثلاثة[٩٩]. هذا الامتداد للجسم يؤخذ عند ابن رشد وفق مفهوم الانقسام للأجسام الطبيعية، لأن كل جسم إنما هو مؤلف أو مركب من شيئين هما المادة والصورة، وأن هذا الانقسام سيدخل في تحديد مفهوم آخر للجسم عند ابن رشد، ألا وهو المنقسم إلى كل الأبعاد يعني الطول والعرض والعمق[١٠٠].

ويوضح ابن رشد ما يعنيه هنا بلفظة (كل) من أنه ما لم يكن ها هنا بعدٌ رابع قيل كل الأبعاد، لأن الكل والجميع يفهم منه الذي لا يوجد شيء خارج عنه. فمثلاً الخط يمكن أن يكون سطحاً، والسطح يمكن أن يكون جسماً. أما الجسم فليس يمكن أن يكون فيه الانتقال إلى عظم آخر (= كمية) ولذلك كان تاماً بذاته بخلاف الخط والسطح فهما ناقصان[١٠١] لأن العظم أعم من الجسم لأنه يضم إلى جانبه الخط والسطح.

فالجسم تحديداً عند ابن رشد يكون الممتد المنقسم كلاً في الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق).

وهذا التعريف للجسم عند ابن رشد قد ارتضاه عدد من الفلاسفة العرب المسلمين متابعين في ذلك أرسطوطاليس، وهم الكندي[١٠٢]، والفارابي[١٠٣]، وأخوان الصفا[١٠٤]، والتوحيدي[١٠٥]،

---

(٩٨) يتفق ابن سينا مع ما ذهب إليه أرسطوطاليس وابن رشد، وقد أوردنا تفصيلات كثيرة بشأن موقف ابن سينا هذا، من مسألة أبعاد الجسم وعلاقتها بالجسمية، انظر، كتابنا، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٥٦ وما بعدها.

(٩٩) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٢٨.

(١٠٠) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٧٤، وقارن السماء والعالم (نشرة الهند)، ص ٣. أيضاً، أرسطوطاليس، في السماء والآثار العلوية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ١، القاهرة ١٩٦١، ص ١٢٦.

(١٠١) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٧٤؛ وقارن السماء والعالم، (الهند) ص ٣. تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٤٨، حيث يقول في الجسم ما يتجزأ إلى طول وعرض وعمق وهو الواحد بالكلية أي التام. كذلك انظر ص ٥٩٧، ص ٦٢٤ عند ذكر مصطلح (التام).

(١٠٢) من الملاحظ على الكندي أنه لا يستخدم مصطلح الجسم، بل الجرم ويحده (ما له ثلاثة أبعاد)، انظر الكندي، رسالة في حدود الأشياء (الأعسم) ضمن المصطلح، ص ١٩٣، وقارن رسالة في الجواهر الخمسة، ضمن رسائل الكندي (أبوريدة) ج ٢، القاهرة ١٩٥٣، ص ٢٦٥، وانظر للتفصيلات د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى. . . ، ص ١٦٤ وما بعدها.

(١٠٣) يحد الفارابي الجسم، «أنه المقصود طوله وعرضه وعمقه دون الحامل له»، والحامل هنا يفهم منه الهيولى. انظر، رسالة الفارابي في الرد على جالينوس (ضمن رسائل فلسفية) تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٤٦.

(١٠٤) يحد الأخوان الجسم أنه «ما له طول وعرض وعمق» انظر الرسائل، الرسالة العاشرة (الزركلي) ج ٣، ص ٣٦٢.

(١٠٥) يلاحظ أن التوحيدي يورد التعريف ذاته الذي يقول به الكندي، في رسالة الحدود، انظر المقابسات (توفيق حسين) ص ٣٦٤.

وابن سينا[١٠٦]، والغزالي[١٠٧]، وابن طفيل[١٠٨]، فيما عارضه الفلاسفة أبو بكر الرازي، وأبو البركات البغدادي، وسيف الدين الآمدي[١٠٩]، فضلاً عن كثير من المتكلمين من بعض المعتزلة[١١٠]، والأشاعرة[١١١]، أي الذين يقولون بالجزء الذي لا يتجزأ. وهؤلاء الرافضون يتابعون في

---

(١٠٦) يحد ابن سينا الجسم أنه «اسم مشترك يقال على معان، فيقال جسم لكل كم متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، ويقال جسم لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً، ذات حدود معينة». انظر الحدود، (الأعسم) (ضمن المصطلح) ص ٢٤٨ وما بعدها؛ وقارن تفصيلات تعريف ابن سينا في كتابنا نظرية المكان. . .، ص ٦٠، ص ٨٢، حاشية ٢٢.

(١٠٧) من الملاحظ أن يحد الجسم بذات الحد السينوي له، انظر الحدود، (الأعسم) ص ٢٦٤؛ وقارن معيار العلم، نشرة سليمان دنيا، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٩٩.

(١٠٨) يحد ابن طفيل الجسم عند الحديث عن موقف حي من الطبيعة بقوله: «فلم يجد شيئاً يعمّ الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة التي يعبّر عنها بالطول والعرض والعمق»، انظر حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، ط ١، بيروت ١٩٧٤، ص ١٦٠.

(١٠٩) انظر كتابنا نظرية المكان. . .، ص ٦٢. وبخصوص تعريف الجسم عند أبي بكر الرازي، انظر، س، بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله من الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٦، ص ٤١. حيث يحد الجسم أنه الذي يتألف من الأجزاء التي لا تتجزأ ومن الخلاء، وللأجزاء التي تتجزأ حجم، وهي أزلية. أما أبو البركات البغدادي فيحد الجسم، أنه البعد الامتدادي الذي يتقدر طولاً وعرضاً وعمقاً، وقيل إن الجسم شيء له البعد المتقدر صفة خاصة له وباعتباره دون مقداره يسمى هيولى، وقيل إن هذا البعد هو صورته الجسمية، انظر المعتبر في الحكمة، ج ٢، حيدرآباد ١٣٥٨ هـ، ص ٧. وقارن نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي، وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، (مخطوط)، قسم الفلسفة، جامعة بغداد ١٩٨١، ص ٦٦. أما سيف الدين الآمدي فيحد الجسم أنه المؤلف من جوهرين فردين فأكثر، انظر المبين (الأعسم) ضمن المصطلح، ص ٣٥٦؛ وقارن ملاحظة الأعسم على تعريف الجسم عند الآمدي، ص ٣٥٦. ويقدم الإيجي في كتابه المواقف في علم الكلام، القاهرة (د. ت) أدلة الفلاسفة المتكلمين على طبيعة الجسم، انظر ص ١٨٦ فما بعدها.

(١١٠) انظر بخصوص حد الجسم عند المعتزلة واختلافاتهم بشأنه ابن متوية النجراني المعتزلي، كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف، القاهرة ١٩٧٥، ص ٤٧، ٤٨. وقارن، زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت ١٩٧٤، ص ص ١١٦، ١٢٠، ١٣١، ١٣٤، ١٣٦، ١٤١، ١٤٦، ١٤٩؛ محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة ١٩٤٦، ص ١١٥. وينبه أبو ريدة إلى أن حد الجسم عند النظّام يختلف عن حده عند بقية مفكري هذه المدرسة، فهو عنده الطويل العريض العميق، وبهذا الرأي فهو أقرب إلى الفلاسفة منه إلى المتكلمين. وقارن أحمد محمود صبحي، المعتزلة، ط ٤، الإسكندرية ١٩٨٢، ص ص ٢١١، ٢١٢، ٢٣٩. انظر كذلك عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ط ١، بيروت ١٩٧١، ج ١، ص ١٨١، ٢٣٣، ٣٠٢؛ يحيى محمود المشهداني، أصالة الفلسفة الطبيعية العربية في مدرستي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير (مخطوط) كلية الآداب، بغداد، ١٩٨٨، ص ١٧. ولمزيد من الاطلاع والتفصيل، انظر النيسابوري (أبو رشيد) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم معن زيادة، ط ١، بيروت ١٩٧٩؛ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ١، ج ١، القاهرة ١٩٧٧، ص ٤٧١.

(١١١) بشأن موقف الأشاعرة من الجسم، نجد أن أبا الحسن الأشعري يحده، المتحيز القابل للقسمة في جهة واحدة أو أكثر. انظر مقالات الإسلاميين، عني بتصحيحه ريتر، ط ٢، فيسبادن ١٩٦٣، ص ٣٠١ وما بعدها. كذلك =

ذلك المذهب الذري اليوناني الذي يحدّ الجسم أنه جوهر طويل عريض عميق[112]، أي أن الأبعاد الجسمية قائمة فيه بالفعل. فيما نجد أن بعض المتكلمين ممن لا يقرون بالجزء الذي لا يتجزأ، يصرِّحون بخلاف ذلك التعريف الكلامي للجسم، وهم هشام بن الحكم (ت نهاية ق ٢ الهجري/الثامن الميلادي)، والنظّام (ت ٢٢١ أو ٢٣١ هـ/٨٣٥ أو ٨٤٥ م)، وابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ/١٠٦٣ م)، وابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م)، وتلميذه ابن القيّم (ت ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م)[113]. ومن جانب آخر نجد أن الرواقية لا تأخذ بحد الجسم وفق مفهومه الأرسطوطاليسي والرشدي، بل إن الجسم عند أصحاب هذه الفلسفة هو ذو الأبعاد الثلاثة. وعليه ففلسفتهم لا تقرّ إلا بالوجود المادي وحده، فيصبح عندهم كل ما هو موجود فهو جسم. والرواقيون لم يفهموا الجسم بمعنى غير المعنى العادي له، فقولهم كل موجود جسم ينطبق على كل شيء، بمعنى أنه شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة[114].

المقصد الثاني ـ طبيعة الجسم

من أجل استكمال التصوّر المعرفي والمنهجي بشأن الجسم عند ابن رشد، لا بد من تحليل طبيعته وبيان خصائصه المميزة له في الفلسفة الرشدية، وذلك لأن تحليله سينطلق بالبحث إلى مجال أوسع في الفصول القادمة، التي تخص تفصيل مبادئه التي يتألف منها، وهي الهيولى (المادة) والصورة، فضلاً عن مبدأ العدم الذي هو بالعرض. ويمكن تناول هذا التحليل لطبيعة الجسم وفق التصور الآتي:

= للتفصيلات انظر عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ط ٣، بيروت ١٩٧٨؛ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، أنقرة ١٩٧٤، ص ٢٠٠؛ أحمد محمود صبحي، الأشاعرة، ط ٤، الإسكندرية ١٩٨٢، ص ٨٦، ٩٩؛ د. عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط ١، بغداد ١٩٦٧، ص ١٤٠؛ النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٤؛ لويس غردية وج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج ١ ترجمة الدكتور صبحي الصالح وزميله، ط ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ١١١؛ محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الكلامية، بغداد ١٩٨٦، ص ٣٣٥، ويحد الباقلاني الجسم، أنه الجوهر المؤلف مع غيره. انظر كذلك حميد خلف علي السعيدي، عبد القاهر البغدادي وآراؤه الكلامية، رسالة ماجستير (مخطوط) كلية الآداب ـ بغداد ١٩٩٠، ص ١٣٦. ولمزيد من الاطلاع بشأن مفهوم الجسم، انظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (طبعة أ.م.، نيكال) كلكتا ١٨٦٢، مج ١، ص ٢٥٦. وقارن مادة «جسم» في دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٣٣، بقلم كارادیفو وتعليق دي بور عليها.

(١١٢) بشأن الموقف الفلسفي الذري اليوناني من الجسم، انظر علي سامي النشار، وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي، ط ١، الإسكندرية ١٩٧٢، ص ص ١٧ ـ ٤٠؛ كذلك بيار بوياني، أبيقورس، تعريب بشارة صارجي، ط ١، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٩. ويلاحظ هنا أن لفظة ذرة تعني بالضبط ما لا يمكن قطعه، هذه هي الخاصية الجوهرية للأجسام الصغيرة المسماة هكذا، فنستثني بالتعريف إمكانية تجزئة المادة إلى اللامحدود. ولمزيد من الاطلاع انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٨ وما بعدها؛ بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط ٤، القاهرة ١٩٧٠، ص ٥٤.

(١١٣) انظر محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية الفلسفية، بيروت، د. ت.، ص ٤٢١.

(١١٤) انظر بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ٢٤، وقارن عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٧١، ص ١٥٦ فما بعدها؛ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) ج ٢، بيروت ١٩٧٦، ص ٢٨٤. وانظر ما سنذكره لاحقاً عند تحليل مفهوم الجسم ونقد ابن رشد الموقف الرواقي هذا.

أولاً ـ الأبعاد الجسمية:

عند تحليل مفهوم الجسم، نجد ابتداءً أن أول ما يواجهنا هو مشكلة الأبعاد الجسمية، هل هي قائمة فيه أم عرضية وقبل أن نعرض للآراء الفلسفية المختلفة التي قيلت بشأن هذا المفهوم، نوضح موقف ابن رشد من خلال التمييز بين مفهومي الجسم الطبيعي والجسم التعليمي. فالجسم عندما يُنظر إليه في نطاق العلم التعليمي (الرياضي) ينظر إليه من جهة الأبعاد الثلاثة مجردة عن الهيولى، أي النظر إلى الجسم على أنه كم متصل. أما الجسم الذي ينظر فيه العلم الطبيعي فهو المركب من مادة وصورة، وأن الأبعاد قد عرضت له[115]. ويوضح ابن رشد بكيفية أخرى هذه المقارنة مبيّناً أن الجسم الطبيعي يتضمنه وزيادة، لأن ما يعرض للجسم التعليمي يعرض بالضرورة للطبيعي، والذي يؤخذ للطبيعي لا يعرض بالضرورة للتعاليمي، لأن الأبعاد الجسمية كما قلنا تؤخذ مجردة عند التعاليمي بينما عند الطبيعي تؤخذ مقترنة بالمادة وتؤخذ معها صفات أخرى مثل البياض والسواد والخفة والثقل وغيرها[116].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن هذا التركيب للجسم الطبيعي من مادة وصورة يؤكد جوهرية الجسم، ويؤكد جوهرية كل قسم منها[117].

وكما قلنا، إن غاية ابن رشد وهدفه في هذه المسألة هو تحديد موقفه من خلال نقده للآراء الفلسفية التي قيلت في هذا الموضوع والرد عليها (والتي يمكن حصرها بالمدرسة الفيثاغورية، وأفلاطون والرواقية فضلاً عن ابن سينا). هذه الغاية تنظر إلى الجسم من خلال مفهوم الاتصال، هذا المفهوم الذي يشغل في فلسفة ابن رشد أهمية قصوى، لأنه يرى فيه أهم خاصية للجسم الطبيعي، إلى جانب خواصه الأخرى، مثل الانقسام والتناهي والتمامية، فضلاً عن أنه يرمي من ورائه إلى بناء جملة من المفاهيم الفيزيائية والرياضية وتفسير مجموعة من الظواهر والعمليات الرياضية والمنطقية والفيزيائية والعقلية والميتافيزيقية، مثل مفاهيم الخط والنقطة والعظم (الكمية) والحركة والزمان والمكان

---

(١١٥) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧٧، وقارن نشرة الهند ص ٨١. والعرض مصطلح فلسفي له عدة معان يوردها ابن رشد في مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، منها، هو كل شيء ما حمل على شيء ما بطبيعته ولكن ليس هو جوهر للشيء الذي يحمل عليه مثل قولنا للمثلث زوايا مساوية لقائمتين، انظر ص ٦٩٦؛ وقارن تلخيص الطبيعة (عثمان) ص ١٣، نشرة الهند، ص ١٤. وحول موقف الفلاسفة من العرض، انظر أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) الدال، ص ٦٩٢، وقارن *Metaphysica*, (Ross), BK XII, p. 1024.؛ وفيما يخص الفلاسفة العرب المسلمين، انظر ابن سينا، رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٥٠، الخوارزمي الكاتب، الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢١٦؛ الغزالي، الحدود (ضمن المصطلح) ص ٢٩٥؛ الآمدي، المبين (ضمن المصطلح)، ص ٣٧١. كذلك انظر الجرجاني، التعريفات، ص ٨٥؛ الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير د. معن زيادة، ط ١، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٨٥، مادة «عرض» بقلم عبد الستار الراوي.

(١١٦) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٢٨٥.

(١١٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ١٢٣؛ وقارن نشرة الهند، ص ١٢٦. وانظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الألف الكبرى، ص ١٠٧. وانظر التفصيلات بشأن التداخل بين ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي في هذه المسألة، الفصل الثاني والثالث حيث سنورد الموقف كاملاً بإزائها.

وغيرها[١١٨].

والآن نعرض للآراء الفلسفية بشأن (الأبعاد) الجسمية كما عرّفها ابن رشد فنجد آراءً متعددة، فمثلاً إن المدرسة الفيثاغورية لها رأيان في الأبعاد الجسمية، الأول يرى أن الأبعاد الثلاثة هي صورة الجسم الجوهرية، والثاني يرى أن الجسم يتولد عن ضم السطوح بعضها إلى بعض بحسب ما يصرح بذلك ابن رشد[١١٩]. ويُفهم من هذين الرأيين، أن السطوح والخطوط والنقط جواهر أكثر من الجسم ومتقدمة عليه؛ فالرأي الأول يُفهم منه أن الصورة تتقدم على المركّب من المادة والصورة، والثاني يفهم منه أن أجزاء المركّب تتقدم على المركّب[١٢٠].

أما أفلاطون فيرى أن الجسم يتركّب من سطوح، والسطوح من خطوط، والخط من نقط[١٢١]، لأنه (أي أفلاطون) يعتقد أن الكميات الهندسية هي مبادىء الأجسام مع الأعداد[١٢٢]، وأنها جواهر إلى جانب الصور للأشياء التي هي جواهر مفارقة فضلاً عن أشخاص الجوهر المحسوس[١٢٣].

وابن رشد يقدم هنا اعتراضات عديدة على أقوال الفيثاغورية وأفلاطون ويساوي بينهما في النقد الفلسفي. فمثلاً يوجه نقداً للفيثاغورية بقوله: إن الذين يركّبون العالم والأجسام الطبيعية من العدد، يلزمهم أن تكون الآحاد لها ثقل وخفة فيكون ما لا ينقسم منقسماً[١٢٤].

---

(١١٨) انظر محمد المصباحي، دلالات وإشكالات، ط ١، الدار البيضاء ١٩٨٨، ص ٣٣. ومفهوم المتصل يدرسه ابن رشد ضمن دراسته لمصطلح الواحد، فمن ذلك يقول ابن رشد، الواحد بالعدد يقال أولاً، وأشهر ذلك على المتصل كقولنا: خط واحد وسطح واحد وجسم واحد. وإلى ما قيل فيه من هذه (واحد) ما كان تاماً، وهو الذي ليس يمكن فيه زيادة ولا نقص، كالخط المستدير والجسم الكروي. والمتصل قد يكون متصلاً بالوهم مثل الخط والسطح، وقد يكون بالوجود، مثل الأجسام المتشابهة الأجزاء. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٧، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، مصطلح الواحد، ص ٢٣ وما بعدها. وقارن الكندي الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٠٠ حيث يحده أنه «اتحاد النهايات». ابن سينا الحدود (الأعسم)، ص ٢٥٩. وعند ابن سينا له ثلاثة معان، أحدها هو الذي يقال له متصل في نفسه، الذي هو فصل من فصول الكم، ورسمه أنه القابل للانقسام بغير نهاية، والثاني من عوارض الكم المتصل، وهو أن المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة والثالث حركة في الوضع، لكن مع وضع. وقارن الغزالي، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٩٩، الآمدي، المبين، الأعسم، ص ٣٥٠. وللتفصيلات انظر يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص ٢، ص ٢٠٥؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣٢٦.

(١١٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الزاي، ص ٧٦٣.

(١٢٠) أيضاً، ص ٧٦٤.

(١٢١) أيضاً، مقالة الألف الكبرى، ص ١٤٢، الزاي، ص ٧٦٤، وقارن مقالة اللام، ص ١٤١٨، السماء والعالم (الهند) ص ٦٥.

(١٢٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الألف الكبرى، ص ١٤٥.

(١٢٣) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٧٦٤. ويلاحظ أن ابن رشد ينسب قولاً لفرفوريوس الصوري (ت ٣٠٥ م) ينسب هو الآخر إلى أفلاطون حول الجسم مفاده أن قوماً جعلوا أول شيء تحل فيه الهيولى الأولى غير المصورة الأبعاد الثلاثة؛ وأنها أول شيء تتصور به الهيولى، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧٣، وقارن نشرة الهند ص ٧٥.

(١٢٤) انظر تلخيص السماء والعلم (العلوي) ص ٢٩٣. وبشأن تفصيلات ذلك انظر ما سنذكره عن الانقسام عند إيراد نقد ابن رشد لأفلاطون، والأدلة عليه.

أما موقفه من أفلاطون فقائم على تساؤل فلسفي مفاده أنه كيف يمكن أن يكون السطح من خط على أنه جزء منه، والخط من الطويل والقصير، والجسم من سطح وخط، والسطح من الضيِّق والعريض، والجسم من العميق والمنخفض[١٢٥]، إذا ما أخذنا أن الخطوط والسطوح والنقط عدد، والعدد منه كثير وقليل، وهذه كلها لا تتجمع في جنس واحد؟ هذا الجنس الذي ينظر إليه أفلاطون بمنظار هندسي، أي أنه ساوى بين الكميات الهندسية والأعداد وعدَّها مبادىء الجسم. فضلاً عن ذلك، يثير ابن رشد نقداً دقيقاً لأفلاطون، بقوله: إن الأجسام لو كانت من سطوح وخطوط لكانت السطوح والخطوط التي تتركَّب منها الأجسام الثقيلة ثقيلة والتي تتركَّب منها الأجسام الخفيفة خفيفة. وهذا النقد الرشدي لأفلاطون بتفصيلاته قائم على ثلاثة براهين هي:

أ ـ إن الأجسام الطبيعية كما هو معروف عنها أن لها خفة وثقلاً بحسب طبيعية كل جسم، وهذا خلاف فرض أفلاطون من أن الأجسام مركبة من خطوط وسطوح، وأنها جواهر، فالأجسام إذاً ليست مركَّبة من خطوط وسطوح.

ب ـ إن كان الجسم الطبيعي مركَّباً من السطوح فليس يمكن أن يتصور ذلك إلا على أحد وجهين، إما على جهة إطباق السطوح على بعضها، وإما على جهة الإضافة، مثل إضافة خط إلى خط يحدث السطح. ولكن المُشاهَدَ أن الجسم عند انطباق السطوح لا يحدث مادة أو أسطقساً ولا هو من أسطقس. وهذا لا يستقيم عند ابن رشد مع القول إن الأجسام مؤلفة من السطوح.

جـ ـ إذا كانت الأجسام مركَّبة من السطوح، والمركَّب من طبعه أن ينحل إلى البسيط في وقت ما، فعندئذ يكون وقت لا يوجد فيه إلا نقط فقط، وهذا قول شنيع لا يستقيم مع طبيعة الجسم[١٢٦] الذي يتألف من مادة لها طبيعة مثل الثقل والخفة والحجم والشكل وغيرها.

ومن هنا يخلص ابن رشد إلى نتيجة رئيسة، ومن خلال نقده لأفلاطون، هي أن الأخير لم يفرِّق بين الجوهر والعرض (الأبعاد) والصورة لأن الأبعاد لا يمكن أن تحل أول شيء في الهيولى الأولى وهي مع ذلك أعراض، إنما تحتاج إلى موضوع تحل فيه ذي صورة بالفعل. وأما الصورة فحاجتها إلى الموضوع لا من جهة ما هو فعل، لأن الشيء المشار إليه إنما يتقوم بالصورة لا بالأعراض، فضلاً عن أن الأبعاد هي أبعاد بالقوة لأنها غير محدودة النهايات قبل حصول الصورة فيها، فإذا حصلت صارت محدودة بالفعل بحسب الكمية التي تخص تلك الصور. وعلى هذا لا تكون الأبعاد جواهر لأنها لو كانت جواهر لكانت إذا خرجت إلى الفعل بقبولها النهايات كانت جواهر لا كماً وهذا مستحيل[١٢٧].

---

(١٢٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الألف الكبرى، ص١٤٣.

(١٢٦) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٨٦ وما بعدها، ويلاحظ هنا أن ثامسطيوس (ت ٣٨٨ م) يورد اعتذاراً لموقف أفلاطون هذا من الجسم لكن ابن رشد يرد هذا الاعتذار ولا يقبل به. واعتذار ثامسطيوس يفهم منه أن أفلاطون أراد بقوله الأجسام مركبة من السطوح المحدودة الأبعاد الأولَ الثلاثة التي هي أول صورة في المادة الأولى، ورد ابن رشد على تأويل ثامسطيوس هذا يُفهم منه أن ثامسطيوس قد أساء فهم عبارة أفلاطون عن ذلك بهذا القول الذي ما كان أن يفهم منه أبداً هذا المعنى لو لم يكن معلوماً ومتقرراً عندنا من كتب أرسطوطاليس، انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٢٩٤.

(١٢٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧٥، وقارن نشرة الهند ص ٧٧.

أما المدرسة الرواقية أو (أصحاب المظلة)، بحسب تسمية ابن رشد لهم، فإنهم يرون أن المادة الأولى تكون مصوّرة بالأبعاد[١٢٨]. وبحسب فلسفتهم المادية التي لا ترى إلا الجسم موجوداً حقيقياً، يرون أن الجسم شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة[١٢٩]. ويفهم من قول الرواقية هذا، أن الأبعاد الجسمية تكون هي والجسمية شيئاً واحداً بالشخص، ثابتة لصور المتكونات غير فاسدة، أو ثابتة على أنها عرض، ثابتة على أنها صورة.

ولكن هذا الرأي للرواقية غير صحيح في نظر ابن رشد، ويثير عليه نقداً، بقوله: إنه لا حاجة عندئذ للمادة لأن تكون ذات صورة بالأبعاد، بل وبكثير من الأعراض الجسمية التي تفارق المادة، وهذه الأعراض مشتركة في الأجسام مثل البياض والسواد والطعوم والروائح وغيرها[١٣٠].

ولا يكتفي ابن رشد بنقد بعض المدارس الفلسفية اليونانية التي أوردناها، بل ويوجِّه النقد إلى ابن سينا الذي يرى أن الأبعاد الثلاثة تابعة لصورة بسيطة موجودة في الهيولى الأولى، وأن هذه الصورة هي التي من شأنها أن يقبل بها الجسم الانفصال والاتصال وأنها واحدة مشتركة لجميع الأشياء المحسوسة كالحال في المادة الأولى[١٣١].

وبهذا يصبح اسم الجسم أدلّ على هذا المعنى إذا كان مشتقاً، والمشتق أدل على الأعراض. ويُفهم من قول ابن رشد إن ابن سينا قد أطلق على هذه الصورة البسيطة مصطلح (الصورة الجسمية) وطبيعتها كما هي عند ابن سينا، أنها واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها، ولا تخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية. وإذا كان يلحقها شيء، فإن هذا خارج عن طبيعتها، فلا يصح إذاً القول بأن هناك جسمية ما محتاجة إلى المادة، وجسمية أخرى لا تحتاج إلى المادة، إذ الحاجة إلى المادة تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته، أي الجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق. أي أن الصورة الجسمية إما أن تكون نفس الاتصال أو أن تكون طبيعة يلزمها الاتصال، حتى لا توجد إلا والاتصال لازم لها. فإن كانت لنفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً، ثم ينفصل فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابلاً للانفصال، لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال والاتصال يعدم عند الانفصال، فإذاً شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال، وهو بعينه طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها[١٣٢]. ويفهم من قول ابن سينا إن هناك جوهراً هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال وهو مقارن للصورة الجسمية، وهو

---

(١٢٨) أيضاً، ص ٧٣. وقارن نشرة الهند، ص ٧٦.

(١٢٩) انظر بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ٢٤.

(١٣٠) انظر ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧٥، وقارن نشرة الهند ص ٧٧. ويلاحظ أن الرواقية تعتقد أن الأعراض هي الأخرى أجسام فضلاً عن الصفات الأخلاقية نفسها ـ كالخيرات والفضائل ـ هي أيضاً أجسام، انظر عثمان أمين، الرواقية، ص ١٥٣.

(١٣١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧٣، وقارن نشرة الهند ص ٧٧. وانظر الفصل الثاني، تعريف الهيولى ومرادفاته، المبحث الأول.

(١٣٢) انظر ابن سينا، النجاة (ماجد فخري) ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩، وقارن التفصيلات عند العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ١٣٦ فما بعدها. ويورد العراقي هنا نقداً وجهه أبو البركات البغدادي إلى ابن سينا فيما يخص الصورة =

الذي يقبل الاتحاد بصورة جسمية فيصير جسماً واحداً بما يقومه أو يلزمه من الاتصال الجسماني(١٣٣). فالجسم عند ابن سينا هو الجوهر المحسوس الذي يمكن أن نفرض فيه الأبعاد الثلاثة، وأن هذه الأبعاد غير قائمة فيه بالفعل، لأن الجسم يمتلك في طبيعته الامتداد في الجهات الثلاث وهي الطول والعرض والعمق(١٣٤).

ويعترض ابن رشد على ما ذهب إليه ابن سينا في الصورة الجسمية معتقداً (أي ابن رشد) أن الجسمية أعمّ جنس يوجد لأشخاص الجوهر. وبهذه الجهة يكون وجوده في المركّبات على الحال التي توجد الأجناس في الأنواع. وأما الجسمية التي تشترك فيها الأجسام البسيطة فهي ليست صورة الميل(١٣٥)، من جهة ما عرض له الأبعاد. والأبعاد التي تشترك فيها الأجسام البسيطة واحدة العدد وليست جنساً مأخوذاً في حد بدل الصورة العامة. ولذلك كان المفهوم من الجسم المقام مقام العنصر غير المفهوم من الجسم المقام مقام الصورة(١٣٦).

ويريد ابن رشد من ذلك أن ابن سينا عندما صرّح بوجود صورة جسمية هي بالفعل وأنها غير صورة الأجسام التي هي الثقل والخفة(١٣٧)، فإن مجموع هذه الصورة مع المادة الأولى هو الجوهر الذي عرض له الجسم أو الجسم على ما يدل عليه. ولكن هذا القول في رأي ابن رشد باطل وسبب بطلانه هو أن الأسطقسات(١٣٨)، تكون في حالة استحالة وهذا أمر مخالف لطبيعة الأسطقس نفسه. لأن من طبيعته أن لا يستحيل من كون إلى آخر. أما إذا أراد ابن سينا من الصورة الجسمية مفهوم الميل الحاصل في المادة الأولى الذي هو كالجنس لصور الأسطقسات فهذا القول حق ولا اعتراض عليه لأن الجسمية عند ابن رشد هي أعم جنس يوجد لأشخاص الجوهر. وبهذا يكون وجود الجسمية في المركبات كالحال في وجود الأجناس في الأنواع، لأن الجسم أخذ هنا بمعنى البديل لمجموع المادة والصورة العامة التي

= الجسمية، انظر المعتبر، ج ٣، ص ٢٠١ وما بعدها. وقارن نعمة محمد، أبو البركات البغدادي وفلسفة الطبيعة (رسالة) مخطوط، ص ٦٧.

(١٣٣) انظر العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ١٣٩. ومعنى الاتحاد عند ابن سينا هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة لبطلان خاصياتها لأجل ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال. انظر الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٦٠.

(١٣٤) انظر ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق جورج قنواتي وجماعته، القاهرة ١٩٦٠، ج ١، ص ٦٣. وانظر حد الجسم في رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٢٨؛ وقارن النجاة (ماجد فخري) ص ٢٣٨.

(١٣٥) يقصد بالميل هنا عند ابن سينا، كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما، انظر الحدود، الأعسم، ص ٢٥٦.

(١٣٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ٧٧، وقارن، تشرة الهند، ص ٨٠.

(١٣٧) يقصد بالثقل اصطلاحاً، قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع؛ ويقصد بالخفة اصطلاحاً، قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع. انظر ابن سينا، الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٥٦، وقارن، الغزالي، الحدود، الأعسم، ص ٢٩٨.

(١٣٨) الأسطقس Stoicheion مصطلح فلسفي يحمل عدة معان، انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٤٩٩ وما بعدها؛ وقارن أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) ص ٤٩٧ وما بعدها *Metaphysica*, (Ross), BK XII, p. 1021. وانظر التفصيلات بشأن معانيه، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

نسبتها إلى الصورة نسبة الحيوان إلى صورة الأنواع التي تحته من حيث عرض لذلك المجموع الأبعاد أعني الوجود المتوسط بين القوة والفعل(١٣٩).

وبعد أن أوردنا موقف ابن رشد من الآراء الفلسفية بشأن الأبعاد الجسمية نبيّن رأيه هو والذي يبيّن فيه أن الأبعاد الثلاثة للجسم ليست بجواهر بل هي أعراض، ودليله على ذلك أنه إذا كان السطح والخط والنقط ليست جواهر وهي متقدمة على الأجسام التعليمية، فالأجسام التعليمية هي الأخرى ليست بجواهر(١٤٠). ومما يوضّح أن الجسم التعليمي عرض، هو أن الجسم يقوم حده من الأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق، وأن هذه الأبعاد تكون في الجسم بمنزلة الأشكال. ومساواة الشكل أو الصورة مع البعد للجسم التعليمي عند ابن رشد، إنما يُراد منه أن الشكل (الصورة) لا يبقى في الجسم الطبيعي في حالة فساده، وكذا حال البعد. ويأتي ابن رشد بمثال ليثبت فيه ذلك، بقوله: إن لم يكن الشكل جوهرياً للجسم أمكن أن يرتفع الشكل الخاص بالشيء ويبقى الشيء، مثل أن نقول إنه يمكن أن يرتفع شكل الإنسان ويبقى إنساناً أو شكل الصنم ويبقى الصنم(١٤١)، أي أن المادة الجسمية هي التي تبقى وأن الصور تتعاقب عليها، وكذلك الأبعاد. ولو كانت الأبعاد جواهر لكان لها كون وفساد كما هو حال الجوهر الجسماني، لكن الأبعاد لا تكون ولا تفسد ولا توجد مرة وتعدم أخرى، لأنها أعراض، والعرض كما هو معروف يزول بزوال الحامل له (الجوهر). لكنه لا يتكون من شيء ويفسد إلى شيء، وإلا إلى ماذا يفسد السطح والخط والنقطة؟(١٤٢) والتي عرفنا من خلال رأي ابن رشد أنها أعراض.

ثانياً ـ التناهي:

وترتبط بدراسة مفهوم الأبعاد الجسمية، دراسة صفة أخرى من خصائص الجسم الطبيعي، ألا وهي التناهي(١٤٣). وينظر ابن رشد إلى تناهي الجسم من خلال مفهوم عروض الانقسام له، وكذلك

---

(١٣٩) انظر ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧٦، وقارن نشرة الهند، ص ٧٨.

(١٤٠) انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الباء، ص ٢٨٣. ويحد الجسم التعليمي، أنه «عبارة عن بعد قابل للتجزئة في ثلاث جهات متقاطعة على حد واحد تقاطعاً قائماً». انظر الآمدي، المبين (ضمن المصطلح الأعسم، ص ٣٧٢، أو هو الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، ونهايته السطح، وهو نهاية الجسم الطبيعي. انظر التعريفات للجرجاني، ص ٤٧، وقارن التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مج ١، ص ٧٧. ونجد تعريفاً آخر له بمعنى «المتوهم الذي يقام في الوهم ويُتصور تصوراً فقط». انظر الخوارزمي الكاتب، الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢١٢.

(١٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الباء، ص ٢٨٤.

(١٤٢) أيضاً، ص ٢٨٥.

(١٤٣) لمصطلح التناهي عند ابن رشد عدة معان، منها ما يقال بمعنى نهاية كل واحد من الأعظام مثل السطوح التي هي آخر الجسم، والخطوط التي هي آخر السطوح، ويقال أيضاً على الذي ليس خارجه شيء حتى يكون أول الشيء الداخل فيه. ويقال أيضاً إن الصورة نهاية الذي هي فيه، ونهاية المركب المجموع من المادة والصورة مثل ما نقول إن صورة الإنسان هي نهاية مادته ونهاية الإنسان الذي هو مجموع المادة والصورة. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقال الدال، ص ٦٢٨ وما بعدها. وانظر بشأن هذا الحد عند الفلاسفة، أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة =

من خلال مفهومي القوة والفعل[١٤٤]. فابن رشد يرفض فكرة انقسام الجسم إلى ما لا نهاية بالفعل، ويقبل بفكرة انقسامه إلى ما لا نهاية بالقوة، لأنه غير مؤلف من أجزاء بالفعل. وهو بهذا يرد على المذهب الذري اليوناني وعلى أصحاب القول بالجزء الذي لا يتجزأ من متكلمي الإسلام[١٤٥] الذين يصرحون أن الجسم يتألف من أجزاء لا تتجزأ متناهية بالفعل[١٤٦]. وأدلة ابن رشد في تناهي الجسم قائمة على عَدِّ أن الجسم لو وجد غير متناه، فهو إما أن يكون جسماً بسيطاً أو مركباً. فإذا كان بسيطاً، وفرض أنه غير متناه في جميع أبعاده، فعندئذ لا يمكن له أصلاً أن يتحرك ولا أن يسكن، لأنه لا يكون

= (ضمن التفسير)، (بويج) ص ٦٢٨؛ ابن سينا، الحدود (ضمن المصطلح) الأعسم، ص ٢٥٣؛ الآمدي، المبين، الأعسم، ٣٥١؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٣٥١.

(١٤٤) يحد ابن رشد القوة ابتداء تغير في آخر من جهة ما هو آخر، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٩٣، وأيضاً تقال القوة عند الفلاسفة على ما كان به مستعداً لأن يوجد بالفعل، وهذه هي القوة التي تقال على الهيولى، انظر ملخص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٥، وقارن نشرة الهند، ص ٢٧. أما الفعل فيحده ابن رشد، أنه ما ليس بموجود بالقوة وإضافة مضادة لأصناف ما بالقوة. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٦، وقارن نشرة الهند، ص ٢٧. وللتفصيلات انظر أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) (بويج) مقالة الدال، ص ٥٨٢. *Metaphysica*, (Ross), BK XII, p. 1019، كذلك الكندي، الحدود، (الأعسم)، ص ١٩١، ١٩٤؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٩٦، ١٠١؛ يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص ١٦٢، ١٧٥؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ١٥٢، ٢٠١. وانظر ما سنفصله لاحقاً في الفصل الثاني عن القوة.

(١٤٥) انظر تفصيلات الموقف الذري اليوناني ومتكلمي الإسلام (باستثناء النظّام) حول طبيعة الانقسام للجسم الطبيعي، س. بينيس، مذهب الذرة، ص ١ وما بعدها، ص ٩١؛ كذلك أوتو برتيزل، «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، ضمن كتاب بينيس، مذهب الذرة...، ص ١٣١ وما بعدها، وقارن الدراسة المهمة حول الجوهر الفرد والمدارس حوله، كتاب الدكتور حسام الألوسي *The Problem of Creation In Islamic Thought*, Baghdad 1968, part 2, Ch (3) p. 269-297. كذلك انظر الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط ١، بغداد ١٩٦٧، ص ١٤٠ وما بعدها. ولمعرفة الأصول والخلافات حول ذلك، راجع، الأشعري، مقالات الإسلاميين، (طبعة ريتر) ص ٣٠ وما بعدها؛ النيسابوري (أبو رشيد)، المسائل في الخلاف، ص ٨ وما بعدها؛ فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، ط ١، حيدر آباد ١٣٥٣ هـ، ص ٣ وما بعدها؛ الغزالي، مقاصد الفلاسفة (دنيا) ص ١٤٧ وما بعدها؛ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص ١٩٩ وما بعدها أبو ريدة، النظّام وآراؤه، ص ١١٩؛ العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٩٨.

(١٤٦) هناك مدارس فلسفية أخرى لها مواقف وآراء من انقسام الجسم، وهي التي أوردها بالتفصيل فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، طهران ١٩٦٦، ص ٨ - ٩ وهي:

الأولى - ترى أن الجسم مؤلف من أجزاء لامتناهية وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين.

الثانية - ترى أن الجسم يتألف من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء كانساقراطيس والنظّام من المتكلمين.

الثالثة - تذهب إلى كون الجسم غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره الشهرستاني في كتاب له سماه (المناهج والبيانات).

الرابعة - وهي مدرسة الفلاسفة المشائين تبعاً لأرسطوطاليس ومنهم ابن رشد. انظر كذلك الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ١٤٧.

له مكان يتحرك إليه ولا يسكن فيه[١٤٧]. وما كان بهذه الصفة فلا يعد جسماً طبيعياً لأنه ليس فيه مبدأ تغيير أصلاً. ويلاحظ ابن رشد ببصيرة نافذة أنه لو فرض تناهي أحد أبعاد الجسم، فإن الحكم المنطقي ينطلق إلى إثبات الفرضية بتناهي أبعاده الأخرى. وهذا الرأي الرشدي هو خلاف ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الذين صرحوا بالقول بلاتناهي الجسم في الأبعاد. ذلك أن ابن رشد يرى أنه لو كان الجسم غير متناه، فإنه يستلزم حركة لامتناهية في زمان متناه، وهذا الفرض ممتنع عند ابن رشد[١٤٨]، هذا من جهة الزمان.

أما إذا فرضنا الجسم البسيط غير متناه من جهة المكان وأنزلناه من جهة معينة للزم من ذلك أن مكانه الخاص هو مكان للكل وهذا محال، لأنه في هذه يستلزم أن يكون مكان الجزء والكل واحداً، وهذا الأمر لا يقره ابن رشد. ويريد من عدم إقراره بذلك، إثبات أن لا مكان للجسم غير المتناهي، لأن المكان كما هو معروف هو المتناهي بتناهي أبعاد الجسم[١٤٩]. والذي يُفهم من نقد ابن رشد هذا الموقف الذري اليوناني ومتكلمي الإسلام، هو رفضه الإقرار بوجود خلاء في العالم أو خارجه، على خلاف ما ذهبت إليه تلك الآراء التي أقرت بوجود فراغ في العالم تتحرك فيه الذرات[١٥٠].

وخلاصة القول إن ابن رشد يرى أن البعد شيء يتبع الجسم، كما أن الزمان شيء يتبع الحركة، وعليه فإنه إذا امتنع وجود جسم لا نهاية له امتنع وجود بعد غير متناه، وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم إلى جسم آخر أو إلى شيء يقدر فيه بعد وهو «الخلاء» مثلاً[١٥١].

أما إذا كان الجسم غير المتناهي مركّباً، فإنه يستلزم عند ابن رشد أن يكون مركّباً إما من بسائط غير متناهية العدد في النوع، وكل واحد منها متناه في الكم أو يكون واحد منها غير متناه في الكم وتكون هي متناهية بالعدد في النوع. ويُفهم من هذا القول أن أنواع المكان والتي هي (الفوق، السفل، اليمين، الشمال، الخلف، القدام) غير متناهية ضرورة. وكذلك أنواع الحركات تكون هي الأخرى غير متناهية. ولكن هذا القول مرفوض عند ابن رشد ووجه الرفض قائم على إثبات أن الجسم المركب هو الآخر متناه[١٥٢].

---

(١٤٧) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٢٧، وقارن البراهين التي يقدمها ابن رشد لإثبات تناهي الجسم، من أجل إثبات تناهي العالم جملة، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٩٦، ص ١١٦.

(١٤٨) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٢٨، ويحد ابن رشد الزمان، أنه «معدود المتقدم والمتأخر الموجود في الحركة، والمعدود هو جنسه والمتقدم والمتأخر هو فصله» انظر السماع الطبيعي، ص ٥٠. وقارن للتفصيلات بشأن مفهوم الزمان عند الفلاسفة، د. حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم.

(١٤٩) أيضاً، ص ٢٩، وقارن تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١١٨، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٣٠، ص ٢٨.

(١٥٠) انظر بالتفصيل: العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الفصل الأول.

(١٥١) انظر، تهافت التهافت، ص ٧٥.

(١٥٢) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٣٠. ويلاحظ هنا أن الفيلسوف ابن باجة قد قدم الأدلة ذاتها لإثبات تناهي الجسم، سواء أكان بسيطاً أم مركّباً. انظر، شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (ماجد فخري) المقالة الثالثة ص ٣٦ وما بعدها. وقارن للتفصيلات، معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، ترجمة طالب حجو، ط ١، بيروت ١٩٨٥، ص ٧٢ وما بعدها.

وينطلق ابن رشد في إثبات أن الجسم المركّب متناه، من النظر في الجسم البسيط وحركته، فيقول إنه متى أنزلنا جسماً بسيطاً لزم ضرورة أن يتحرك بإحدى الحركات المعروفة للأجسام البسيطة والتي هي إما (حركة الوسط، أو ما منه، أو ما إليه). وهذه الحركات بطبيعتها متناهية فيلزم عنها أن المركّب من البسائط متناه مثل البسائط، لأن الجسم غير المتناهي ليس له وسط يتحرك إليه أو فيه أو منه[١٥٣]. وتعليل ذلك أن الجسم غير المتناهي ليست له أطراف، لأن ما له أطراف فهو محدود وكل محدود متناه في حالة كون حركته حركة استدارة، أما إذا كانت حركته حركة استقامة فإنه يحتاج إلى موضعين كل واحد منهما بالضرورة غير متناه، الأول هو الذي يتحرك وهو الموضع الذي يسميه «الموضع القسري». والآخر ما إليه يتحرك وهو الموضع الطبيعي الذي فيه يسكن. وإذا كانت المواضع اثنين فواجب أن تكون متناهية، وعليه يكون الجسم هو الآخر متناهياً[١٥٤]. ذلك أن غير المتناهي لا يمكن أن يكون في موضعين اثنين بالعدد وهذا خلف منطقي.

ويستمر ابن رشد في تقديم أدلته لإثبات تناهي الجسم، فيقول: إنه إن وجد جسم غير متناه فإن حركته إما أن تكون من ذاته وإما من غيره. لكن إذا تحرك من ذاته كان حيواناً، وكل حيوان حساس، وكل حساس فله محسوسات من خارج تحيط به، وما هو بهذه الصفة فهو متناه، أما إذا كان المحرك له من خارج، وكان جسماً غير متناه فيكون الجسمان غير المتناهيين اثنين، وذلك محال. ذلك لأن مجموعهما يكون أعظم من كل واحد منهما، فيكون الجسم غير المتناهي له كمية ما لا نهاية لها[١٥٥]. وكذلك يكون الجسم غير المتناهي إن وجد له طبيعة واحدة، لأنه يجب أن يكون غير متناه من جميع جهاته، وفي هذه الحالة يكون جسماً واحداً، إما ثقيلاً وإما خفيفاً فقط، ولكن المشاهد أن بعض الأجسام ثقيل، وبعضها الآخر خفيف، وعليه يكون الجسم غير المتناهي لا وجود له[١٥٦].

ومن خلال ما تقدم تبطل الأقوال التي قال بها ديمقريطس ولوقيبوس في مسألة لاتناهي الأجسام في العدد، وهذا ما أراده ابن رشد لأنه قد فحص الأجسام في حالة الاتصال فوجدها متناهية في الأبعاد، وفحصها في حالة كونها منفصلة فوجد أنها إن كانت غير متناهية ومفترقة في المكان، فإنها تكون ذات طبيعة واحدة، وغير محال بحسب ما أثبته ابن رشد في طبيعة الأجسام المتصلة.

من كل هذا، يريد ابن رشد إثبات أن الجسم الطبيعي يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية بالقوة، ويرفض انقسامه بالفعل.

ويقدم ابن رشد هنا دليلاً على ذلك، مفاده أنه إذا وجد جسم مركب من أجسام غير متناهية العدد بالشخص أو النوع لزم أن يوجد عظم غيره متناه بالفعل. وعليه فإنه يلزم أن تكون أجزاء الجسم المركّب غير المتناهي متماسة[١٥٧]، وإلا لم يكن المركّب منها مركّباً، ولكن الملاحظ أنه يمكن أن توجد

---

(١٥٣) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٣٠، وقارن تلخيص السماء والعالم، (العلوي) ص ١١٦.

(١٥٤) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٣١، وقارن تلخيص السماء والعالم، (العلوي) ص ١١٦.

(١٥٥) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١١٨.

(١٥٦) أيضاً، ص ١١٩.

(١٥٧) يحد ابن رشد التماس، بأن تكون نهايتا المتماسين معاً ومنطبقين وما هما بهذه الحالة فهما متماسان، انظر السماع =

أجسام لا نهاية لها بالعدد ولكنها غير متماسة، وهذا هو قول أنكساغوراس في الخليط[158]. ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يساوي بين المذهب الذري اليوناني وأنكساغوراس في موقفهما من الجسم الطبيعي ومفهوم الانقسام.

أما رد ابن رشد فهو قائم على عدّ أن الأجسام غير المتناهية إذا وضعت على أنها واحدة في النوع، فإنها عندما تجتمع وتتماس فإنها تتحرك إلى أين واحد غير متناه، وهذا محال وذلك لأن المكان متناه على ما بيّنا من قبل.

وبما أن الجسم لا يقبل القسمة إلى اللانهاية بالفعل، فإن ابن رشد يصرح أنه يقبل القسمة إلى اللانهاية بالقوة، من خلال النظر في مبادىء الجسم الطبيعي، والتي هي الهيولى والتي تكون دائماً بالقوة والصورة التي هي بالفعل. وابن رشد يرى أن كل قوة في جسم هي متناهية إذا كانت منقسمة بانقسام الجسم. وكل جسم بهذه الصفة فهو كائن فاسد، أعني أنه مركب من هيولى وصورة. والهيولى هي شرط أساس في وجود الصورة[159]. وقد بين ابن رشد ذلك بشكل جلي من خلال إيجاد علاقة منطقية بين التناهي والقوة والفعل. فالجسم متناه لأنه لا توجد لشيء متناه قوة لامتناهية، لأنه لو كانت هناك قوة غير متناهية لكانت إما في غير جسم وإما في جسم متناه. وبما أنه لا يوجد جسم غير متناه كما أثبتنا من قبل، فتكون القوة عندئذ متناهية لأنها في جسمٍ متناه[160]. وإن كانت خلاف ذلك كانت حركة الجسم في دوام مستمر ولا تسكن. وهذا خلاف المُشاهَد.

ويبيّنُ ابن ارشد أن الانقسام للمادة إلى ما لا نهاية بالقوة إنما هو انقسام في الذهن والتصور فقط كما هو المقدار، أما الانقسام للأشياء بالوجود كالحركة والزمان والكون والفساد وسائر ما يقال عليه غير متناه، فهي ممكنة الوجود. ويفرِّق ابن رشد بين الانقسام إلى ما لا نهاية في الأشياء أنفسها وبين كون بعضها قبل بعض. ويضرب ابن رشد مثلاً بالزمان، فإذا وضع أن الزمان الماضي ليست له بداية لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود، فلزم أن يكون له انقضاء، وكل ما له انقضاء فله مبدأ، وما لا

= الطبيعي (المند) ص ٦٤. أما ابن سينا فيحده أن التماسين هما اللذان نهايتاهما معاً في الوضع، ليس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع، انظر رسالة الحدود (الأعسم) ص ٢٥٩؛ وقارن الآمدي، المبين (الأعسم) ص ٣٩٤، الذي يحده عبارة عمّا يلاقي الدواب بأطرافها على وجه لا يكون بينهما بعد أصلاً.

(١٥٨) فكرة أنكساغوراس عن الانقسام هي: أن الأشياء قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية له ولا شيء صغيراً بصورة مطلقة ولا كبيراً بصورة مطلقة. فأنكساغوراس يعتقد أن العالم يتكون من عدد لامحدود من دقائق متناهية الصغر يطلق عليها اسم البذور، وهذه البذور تحتوي على جميع الكيفيات الممكنة وهي لامتناهية الصغر لامتناهية العدد، غير مدركة بالإحساس، بل تتصور بالعقل. انظر، أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٢٠٥، وقارن علم الطبيعة (السيد) ص ١٦٢. وللتفصيلات، كريم متّي، الفلسفة اليونانية، بغداد، ١٩٧١، ص ٦٤؛ د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ١٠٨ - ١١٤. حيث عالج د. حسام المسألة بأضواء دقيقة حيث عرض الرأي القديم، القائل إن في الجزء جزء من دم ولحم. والتفسير الجديد الذي تبناه برنت وفريمان مع إيراد نصوص بشأن هذا الرأي لا يلغي التفسير القديم أيضاً.

(١٥٩) انظر، تهافت التهافت (بويج) ص ٢١٤، وانظر التفصيلات، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(١٦٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) اللام، ص ١٦٢٧ - ١٦٢٨.

مبدأ له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له لا بداية له[١٦١].

ومساواة ابن رشد بين المبدأ والتناهي إنما هو لإثبات أن مبادىء الجسم الطبيعي هي الأخرى متناهية، وأن لاتناهي انقسامها بالقوة إنما هو أمر ضروري وليس ممكناً فقط.

وهذه النتيجة المنطقية، قادت ابن رشد إلى إثبات أن جسم العالم بجملته هو الآخر متناه، في محاولة للرد على الآراء الفلسفية التي تصرح بأنه يوجد خارج العالم فراغ لانهائي تتحرك فيه الأجسام[١٦٢].

وكما أثبت ابن رشد من قبل بعدم وجود خلاء (فراغ) في داخل العالم، دلّل على أن خارج العالم هو الآخر لا يوجد فيه فراغ لأنه لا يوجد فيه جسم لا نهاية له، لأن الخارج والداخل عنده يدلان على وجود المكان، ولأن كل جسم إنما هو في مكان، وكل ما هو في المكان فهو محسوس، وكل ما هو محسوس، فهو متناه ضرورة. فتكون نتيجة هذه المقدمات الرشدية، أنه لا يوجد جسم خارج العالم لا نهاية له. وبما أنه كذلك، ولارتباط المكان بالجسم، فإنه لا يوجد خارج العالم مكان خال يتمكن فيه الجسم، لأنه لا يوجد جسم أصلاً سواء أكان متناهياً أم غير متناه. فالعالم إذاً متناه ضرورة[١٦٣].

ثالثاً ـ التمامية:

ومن الخصائص الأخرى للجسم الطبيعي، خاصية التمامية، إذ إنه لا يوجد جسم إلا وهو تام[١٦٤]، في طبيعته.

وينطلق ابن رشد في إثبات أن الجسم الطبيعي تام، من خلال إثباته أن العناصر الأخرى مثل الخط والسطح ناقصان، وسبب نقصانها أنه يمكن إضافة خط إلى الخط، وسطح إلى السطح، أما الجسم فلا، لأنه وكما عرفنا من قبل إنه المنقسم الممتد في الأبعاد الثلاثة. وعليه، فلا يمكن إضافة بعد رابع له، لأن الأبعاد الثلاثة هي التي طبعته بهذا الطابع، وعليه فلا يمكن الزيادة فيه. وكل ما لا يمكن فيه الزيادة فهو تام، وبما أن الجسم الطبيعي هو كذلك، فإن جملة العالم بأسره عند ابن رشد هو الآخر

---

(١٦١) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٣١ ـ ٣٢ وانظر للتفصيلات الفصول القادمة.

(١٦٢) ذكر لنا فلوطرخس، الآراء التي قيلت في هذا الصدد وهي آراء الرواقية التي كانت ترى أن داخل العالم لا خلاء فيه، وأن خارج العالم لا نهاية له. أما الفيثاغورية، فإنها ترى أن خارج العالم من الخلاء بمقدار ما تتنفس السماء إذا كانت نارية. ويلاحظ هنا أن آراء الفيثاغورية هذه ينسبها فلوطرخس دون تمحيص إلى أرسطوطاليس. انظر «الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة» (ضمن أرسطو في النفس) ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١٦٣) انظر ابن رشد، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١١٦؛ وقارن السماء والعالم (الهند) ص ٢٢ ـ ٢٣. وللمزيد انظر، أرسطوطاليس، السماء والعالم (بدوي) ص ١٤٨ وما بعدها.

(١٦٤) يحد ابن رشد التام، بعدة حدود منها، الذي لا ينقصه جزء من أجزائه، بل هو كل لأن الكل هو الذي ليس يوجد جزء من أجزائه خارجاً عنه. وبهذا الوجه نقول في العالم إنه تام والإنسان تام، إذ لم يوجد شيء من أعضائه خارجاً عنه، وبهذه الجهة نقول للجسم إنه تام لأنه ليس يوجد به خارجٌ عنه أعني بعداً رابعاً، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٦٢٣، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٦، نشرة الهند ص ٢٩. وللتفصيلات جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٣٢.

تام لا نقصان فيه، وتماميته جاءت من كونه جسماً واحداً متناهياً، على ما أثبتنا من قبل، وأنه كذلك محيط بجميع أجزائه وأنه ليس يحيط به شيء[165].

رابعاً ـ الاتصال:

كنا قد أشرنا من قبل إلى أهمية الاتصال[166]، عند دراسة طبيعة الجسم، وعددناه أحد أهم المفاهيم الفلسفية الرئيسة في فلسفة ابن رشد.

وتتحدد طبيعة الاتصال للجسم عند ابن رشد من خلال هدفها الأساس والذي هو الرد على المذاهب الفلسفية اليونانية التي تقرّ بانقسام الجسم اللانهائي بالنسبة إلى أجزائه كما هو رأي أنكساغوراس، أو الانقسام اللانهائي بالعدد، كما هو شأن المذهب الذري، ليؤكد أن وحدة الجسم الطبيعي هي أساسية لوحدة العالم ككل.

والمتصل عند ابن رشد ينقسم إلى قسمين: الأول ذو وضع وهو الخط والسطح والجسم والنقط[167]. والثاني غير ذي وضع، وهو الزمان، والمهم عندنا هو ذو الوضع. وبما أنه كذلك، فإنه يرى أن المتصل إن كان يتألف من أشياء متصلة وكانت هذه الأشياء المتصلة نهاياتها واحدة عند التماس[168]. وبما أن المتصل كذلك فإنه لا يتألف مما لا ينقسم (وهي النقطة) حين يكون الجسم مثلاً مؤلفاً من سطوح والسطح من خطوط والخط من نقط[169]. وهذه الفرضية الرشدية هي التي سيحاول إثباتها من خلال إقامة فرض يذهب إلى أن المتصل إذا كان يتألف من أشياء غير متصلة ولامتلاقية فيلزم

(١٦٥) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٧٥ وما بعدها، وقارن السماء والعالم (الهند) ص ٣ وما بعدها.

(١٦٦) يحد ابن رشد الاتصال أو المتصل، هو الذي مع أنه بتماس قد اتحدت نهاياته. انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٦٤. وإلى جانب هذا التحديد عند ابن رشد، نجد أن الفلاسفة قد وضعوا له تحديدات، فأرسطوطاليس يحده أنه يقال الاتصال إذا كانت نهاية كل واحد من الشيئين اللذين عليهما يلتقيان واحدة بعينها واتصلت على حسب ما يدل عليه هذا الاسم. وليس يمكن أن يكون ذلك وأجزاؤهما اثنان. انظر الطبيعة (بدوي) ج ٢، ص ٥٤٥؛ وقارن، علم الطبيعة (السيد) ص ٢٤٩. أما الكندي، فيحده اتحاد النهايات، انظر، الحدود (الأعسم)، ص ٢٠٠. وعند الفارابي، هو الذي أجزاؤه متماسة، أنه واحد ليس لأجل شيء غير تقارب أجزائه جداً، انظر، شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، بيروت ١٩٧١، ص ٥٤. وعند ابن سينا، ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك ورسمه أنه القابل للانقسام بغير نهاية، انظر، الحدود (الأعسم) ص ٢٥٩؛ وقارن، الغزالي، الحدود (الأعسم)، ص ٢٩٩. وعند التوحيدي، هو اتحاد النهايات، انظر المقايسات، (توفيق حسين)، ص ٣٦٥. وعند الآمدي، عبارة عن اتحاد مقدارين في حد مشترك بينهما ليكون هو طرفاً لكل واحد فيهما، انظر المبين، الأعسم، ص ٣٥٠. وعند ابن باجة، هي التي نهاياتها واحدة مشتركة كالظل، وهو للشمس وكالعسل والماء، انظر شروحات على السماع (ماجد فخري)، ص ٦٣.

(١٦٧) النقطة: هي ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط.

(١٦٨) يحد ابن رشد التماس، هو أن يكون (الجسمان) نهاياتها معاً ومنطبقين، انظر، السماع الطبيعي (الهند) ص ٦٤.

(١٦٩) أيضاً، ص ٧١، وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ص ٦٠٥ وما بعدها؛ علم الطبيعة (السيد) ص ٢٦٦. ومما هو جدير بالذكر، أن شارح فلسفة أرسطوطاليس الطبيعية (ابن السمح) يرى أن أرسطوطاليس قد أورد حجتين في هذه المسألة، الأولى أن المتصل إن كان مركّباً من نقط وجب أن ينحل إليها، لأن ما تركّب من شيء فإليه ينحل، وهذا محال لأن المتصل يجب أن تكون أواخر أجزائه واحدة بعينها، والثانية أن العظم لو كان مركّباً من نقط=

عنه أنه يتألف من أشياء غير متتالية[170]، مثل العدد، وعندئذ يكون الكم المنفصل متصلاً وتكون النقط المتتالية إما بينها بُعد أو لا يكون. فإن لم يكن بينها بُعد أصلاً فهي متلاقية ومتصلة، وإن كان بينها بُعد فيمكن أن نفرض بين النقطتين من النقط المتتالية أكثر من نقطة واحدة، وهذا نقيض ما فرض أصلاً[171]، في حد المتتاليين.

ويريد ابن رشد من إبطال الاتصال بين النقط المتتالية، إثبات أن الجسم المتصل يقبل القسمة اللانهائية من جهة القوة، لأن النقط وكما هي طبيعتها لا تقبل القسمة مبيناً أن الاتصال إنما يتألف من أشياء متصلة لها أواخر وأطراف إذا اتحدت قيل في الكمية المتحدة[172] منها إنها متصلة. أما الأشياء التي لا تنقسم فليست لها أواخر وأطراف وهي «النقط»، فيقال بها في العظم إذا اتحدت إنه متصل. فالمتصل ما هو متصل ليس يتألف من أشياء غير منقسمة، لأن الأشياء غير المنقسمة لا أطراف لها. وإثبات ذلك عند ابن رشد، أننا إذا قلنا إن المتصل إذا كان مؤلفاً مما لا ينقسم من جهة التلاقي لزم أن يكون ذلك التأليف انطباقاً، لأن ملاقاة ما لا ينقسم لما ينقسم من جهة ما لا ينقسم هو انطباق، والمنطبقان بما هما منطبقان ليس يحدث عنهما منقسم أصلاً. وبالتالي لا يحدث عنهما عظم أصلاً ولا يتركب منهما[173].

وفضلاً عن ذلك، فإن اللامنقسم من حيث هو شيء طبيعي يلزم عنه أن يكون قبل الاتصال مفارقاً بالمكان وأن يكون متحركاً، ولكن هذا الشيء ممتنع عليه.

ونصل إلى نتيجة ما فرضناه بحسب ما يذهب إليه ابن رشد، وهذه النتيجة هي إبطال التأليف من اللامنقسم وإثبات الانقسام للمتصل الذي يتألف من أشياء منقسمة، وإن هذه القسمة قد لحقته من جهة ما هو متصل في طبيعته لا بما هو جسم محسوس وموجود بالفعل، والجسم المحسوس المتكون إنما عرض له مثل هذه القسمة لا بما هو متكون وهيولاني بل من جهة أن الاتصال موجود له[174]. وعليه فإن ابن رشد يرفض أن يكون الانقسام للجسم من جهة أن يكون له جزء بالذات ذو كمية ينحل إليه ويتركب منه، بل إن الذين قالوا ذلك لم يفرّقوا بين ما هو بالذات عن ما هو بالعرض، وهم أصحاب المذهب الذري[175]. أي أن ابن رشد قد ربط مفهومي «المتصل» و«القسمة اللانهائية» بواسطة مفهوم المحسوس، بعلاقة عرضية لاذاتية في حين احتفظ بالقسمة اللانهائية باعتبارها ذاتية

= لكانت النقط إما أن تكون متصلة أو متلاقية غير متصلة، والأولى محال، والثانية كذلك لأنها لو كانت متلاقية لم يخل أن يلقي كل واحد منها لكل واحد منها، وإن كانت كذلك فإنها تلتحم ولا تتعاظم ولا تحدث عظماً أصلاً. انظر الطبيعة لأرسطوطاليس (بدوي) ص ٦٠٦.

(١٧٠) يحد ابن رشد التتالي هو الذي يقال عن الأشياء التي ليس بينها شيء من جنسها سواء أكانت فرادى أم كانت متماسة. انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٦٤.

(١٧١) نفسه، ص ٧١.

(١٧٢) يحد ابن رشد المتحدة، هي التي لم يبق لها نهاية أصلاً، السماع الطبيعي (الهند) ص ٦٤.

(١٧٣) أيضاً، ص ٧٢.

(١٧٤) أيضاً، ص ٧٢.

(١٧٥) أيضاً، ص ٧٣.

للمتصل في ذاته لا بما هو جسم واقعي(١٧٦).

والذي نريد أن نصل إليه في علاقة الاتصال بالجسم، هو أن الاتصال مفهوم داخلي في صلب تحديد الجسم إلى جانب الانقسام، ولهذا نجد أن ابن رشد يربط بينهما في تحديد هذا المفهوم، بقوله: «إن المتصل هو المنقسم إلى أشياء تقبل الانقسام»(١٧٧)، وهذا الانقسام يكون إلى كل الأبعاد. ولم يقل ابن رشد إلى جميع الأبعاد، لأنه يميز بين مفهومي الكل والجميع(١٧٨). عند الإشارة إلى الانفصال والاتصال للجسمية، وإن كانت مفاهيم الكل والجميع والتام، إنما تُحمل على معنى واحد بالصورة والشكل إلا أنها تختلف من حيث المضمون، وفي هذا يقول ابن رشد: «إنه متى كان الموضوع للكمية المنفصلة قيل جميع، ومتى كان للكمية المتصلة قيل كل، ومتى كان الموضوع لهذا المعنى أو الكيفية أو المقولة كان أخص باسم التمام»(١٧٩). ولأن مفهوم التمام كما لاحظنا من قبل، ذو أهمية في بيان طبيعة الجسم، نجد ابن رشد يؤكد قيمة هذا المفهوم لتوضيح معنى الاتصال للجسم، مؤكداً أن الجسم لا يمكنه الانتقال إلى جنس آخر من الكميات كما هو حال الخط والسطح، اللذين ينتقلان إلى كميات أخرى.

ومن كل ما تقدم يتضح أن الاتصال مفهوم أعمّ، وهو جنس للخط والسطح والجسم. والذي أراده ابن رشد من وراء ذلك إثبات القسمة اللانهائية للجسم لإثبات عالم لانهائي، أي أن القسمة ولو أنها لانهائية فإنها توجد محاطة بوحدة نهائية للعالم(١٨٠). هذا من جهة، ومن جهة أخرى أراد ابن رشد من القول بالقسمة اللانهائية للجسم، إثبات أن العالم لا بداية له وكذلك الزمان. وعلى الرغم من ذلك فإن العالم عند ابن رشد متناه بتناهي الجسم الطبيعي كما أثبتنا.

---

(١٧٦) انظر، محمد المصباحي، دلالات وإشكالات، ص ٥١.

(١٧٧) انظر، تلخيص السماع والعالم (العلوي)، ص ٧٤.

(١٧٨) الكل مصطلح فلسفي يحمل عدة معان منها الذي لم يذهب منه جزء من الأجزاء التي بالإضافة إليها يقال فيه إنه كل لأن الكل إنما هو لكل الأجزاء، ويقال كل بالطبع وبمعنى متقدم إذا كان المحيط والمحاط به شيئاً واحداً. والكل يقال على المتصل ذي النهاية، أعني المتحازة عن غيره. انظر، ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٦٦٨؛ وقارن أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) الدال، ص ٦٦٦.

(١٧٩) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي)، ص ٧٥.

(١٨٠) انظر، المصباحي، دلالات وإشكالات، ص ٥٣.



الفصل الثاني

الهيولى

المبحث الأول: مفهوم الهيولى
المبحث الثاني: أحكام الهيولى
المبحث الثالث: لواحق الهيولى

المبحث الأول

مفهوم الهيولى

المقصد الأول ـ موقع الهيولى في العلوم الفلسفية وكيفية دراستها

تعرّض ابن رشد لدراسة الهيولى وطبيعتها وأحكامها وعلاقتها بالصورة والعدم، وتحديد مفهوماتها في العلوم الفلسفية، ونجد ذلك بشكل جلي في مؤلفاته في العلم الطبيعي وفي كتاب ما بعد الطبيعة.

ويمكن تقسيم هذه الدراسة للهيولى وفق الشكل الآتي:

١ ـ دُرست الهيولى عند ابن رشد في كتاب السماع الطبيعي، كونها أحد مبادىء الجسم الواقع في الحركة والتغير، وكونها هي مبدأ التغير والحركة، إلى جانب الصورة، إذ تعدان الأساس في صيرورة حركة الجسم وتجوهره كما يدرس إلى جانبهما العدم[1]، بعده مبدأ بالعرض.

ولذلك، نجد أن ابن رشد يخصص لدراسة الهيولى وأحكامها وعلاقتها بالصورة والعدم المقالتين الأولى والثانية من كتاب السماع الطبيعي، فضلاً عن دراستها في المقالات الأخرى، لأنها تتعلق بموضوع الحركة والمكان والزمان والتناهي واللاتناهي وإثبات المحرك الأقصى للموجودات، كما سنفصّل بعد قليل. وابن رشد بذلك إنما يتابع ما أورده أرسطوطاليس[2]، في هذا الميدان.

وفي ضوء ذلك يرى ابن رشد أن العلم الطبيعي إنما يدرس ما يقع أو يشاهد بالحس والتجربة، ثم يطلب معرفة أسبابه ومعرفة أسباب أعراضه اللاحقة له[3]. وهذه الأسباب أربعة يتقوّم بها أي موجود طبيعي، وهي: المادي الهيولاني والصوري والفاعلي والغائي[4].

ولهذا، ولأهمية السبب المادي الهيولاني نجد أن ابن رشد يرى أن أول ما يبدأ به هذا العلم هو

---

(١) خصص هذا الفصل لدراسة الهيولى بحسب الترتيب الرشدي لها، وخصص الفصل الثالث من هذه الرسالة لدراسة الصورة، وخصص الفصل الرابع لدراسة العدم، لأن المبادىء للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم، لأنه شرط في حدوث الحادث، أعني أن يتقدمه، فإذا وجد الحادث ارتفع العدم وإذا فسد وقع العدم. انظر تهافت التهافت (بويج) ص ١٤٥، وقارن السماع الطبيعي (الهند) ص ٨.

(٢) انظر الطبيعة (بدوي) ج ١، المقالة ١، ص ١ وما بعدها؛ وقارن علم الطبيعة (السيد) ص ٩٥ وما بعدها.

(٣) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٤.

(٤) أيضاً، ص ٦؛ وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ١؛ وراجع ما يقوله ابن السمح بشأن نص أرسطوطاليس، ص ٢ بالتفصيل.

دراسة مبادىء الجسم الطبيعي. وأول هذه المبادىء هي المادة الأولى[٥]، لأنها أشهر الأسباب، وهي التي كانت مثار اهتمام الفلاسفة السابقين لأرسطوطاليس وهم الذين أعطوها الأهمية الأولى[٦] في أبحاثهم ودراساتهم ومواقفهم من الطبيعة والكون، وهم الذين سنذكرهم بالتفصيل عند دراسة طبيعة الهيولى وأحكامها وعلاقتها بالقوة والفعل[٧].

وقد سار ابن رشد وفق هذا المنهج في دراسته للهيولى في كتاب السماع الطبيعي، وكان واعياً حدود هذه الدراسة. لأن دراسة المادة في العلم الطبيعي إنما تكون من أجل الصورة، والنظر في الصورة إنما هو من حيث هي في مادة وغير مفارقة لها بالقول والوجود[٨].

أما دراسة الصورة المفارقة للهيولى فتكون ضمن علم أعلى من هذا العلم وهو علم ما بعد الطبيعة. وابن رشد بهذا إنما يريد أن يبين من خلال ما قدمه في دراسته للطبيعة ومكانتها في العلوم الفلسفية[٩]، أن الطبيعة هي الصورة، لأن الهيولى إنما هي وجود بالقوة (إمكان) ولا تخرج إلى الفعل إلا بالصورة. والذي وجوده بالقوة غير ما وجوده بالفعل؛ فضلاً عن ذلك، فإن العلم الطبيعي في دراسته للهيولى ضمن حدوده، إنما ينظر في الأسباب الأخرى للشيء، لأنه من حيث تظهر الهيولى والصورة يظهر الفاعل والغاية بوجه ما، لا سيما الفاعل والغاية والصورة تظهر متوحدة بالنوع في الأشياء الطبيعية[١٠].

وينبّه ابن رشد إلى نقطة مهمة في دراسة الهيولى في هذا العلم مقارنةً بالعلم الرياضي. ففي كلا العلمين تدرس الأجسام والسطوح والخطوط والنقط، إلا أن دراستها في العلم الرياضي تكون من

---

(٥) انظر ما سنقوله بشأن تعريف المادة الأولى ومرادفاتها، المقصد الثاني من هذا المبحث.

(٦) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٧؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الألف الكبرى، ص ٥٧ وما بعدها؛ كذلك مقالة الزاي، ص ٧٧٨، ص ١٠٥٠ حيث يشير ابن رشد بنص مهم إلى ذلك، فيقول: «والهيولى معترف بها عند الجميع أنها جوهر ولكنهم مختلفون في أمرها»، قارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٦٢؛ نشرة الهند، ص ٦٦، ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (ماجد فخري) ص ١٧، حيث يقول ابن باجة «إنهم جميعاً كانوا يردون القول في الطبيعيات إلى المادة. وأجمع الكل منهم أنه لا يمكن أن يحدث موجود من غير موجود إطلاقاً».

(٧) وهم الفلاسفة الطبيعيون والفيثاغوريون والذريون وأنبادوقليس وأنكساغوراس، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، المقالتان الألف الصغرى، والزاي، حيث التفصيلات.

(٨) انظر السماع الطبيعي، ص ١٥. وقارن ما سنقوله عند ذكر موقعها في علم ما بعد الطبيعة، نقطة (٣).

(٩) راجع ما قلناه بالتفصيل في الفصل الأول، المبحث الثاني، تعريف الطبيعة.

(١٠) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٥. وقارن، تهافت التهافت (بوبج) ص ١٥٠، ص ٢٦٦، حيث يقول ابن رشد: إن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة، الفاعل والمادة والصورة والغاية، وإن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود، وإن هذا الإخراج ربما يكون عن روية واختيار، وربما كان بالطبع. ويرى ابن رشد، أن الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة، الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وإنما يفعل من الهيولى والصورة والمركب منها جميعاً لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء من لاشيء. انظر تهافت التهافت، (بويج) ص ٢٤٠، وقارن المبحث الثالث، لواحق الهيولى.

حيث هي مجردة عن المادة ومفارقة لها[١١]. أما العلم الطبيعي، فينظر في هذه الأشياء من حيث هي في مادة، أي أن النظر في النقط والخطوط والسطوح والأجسام تؤخذ على أنها نهايات أجسام متحركة هيولانية[١٢].

ومن هذا القول نفهم أن دراسة الهيولى في العلم الطبيعي إنما تقع ضمن حدود هذا العلم، فهي بيِّنة واضحة بالقول والوجود وغير مبرهن عليها، إنما البرهنة تكون لعلم أعلى هو العلم الكلّي (على ما سنبين لاحقاً)، وهذه الهيولى تتفاوت بحسب مراتبها وعلاقتها بالموجودات من حيث القرب والبعد من الصورة. ولهذا نجد أن ابن رشد يكرر القول مؤكداً أن «الهيولى والأمور المادية إنما وجدت من أجل الصورة، وذلك ظاهر عند التأمل، إذا كانت هي الغاية الأولى في الكون»[١٣]. ولو كانت المادة هي الغاية الأولى، لكانت الأمور الطبيعية يسودها غياب المبدأ الفاعلي وظهور الاتفاق في الطبيعة[١٤].

ويوضّح ابن رشد نقطة غاية في الأهمية، ألا وهي أن وجود الهيولى والصورة والفاعل والغاية في العلم الطبيعي، إنما هي أمور تؤخذ على جهة التعليم وليس على جهة البرهان. وكما قلنا فإن دراسة العلم الطبيعي للهيولى لا يقتصر منها فقط على القريبة دون أن يدرس البعيدة المشتركة، وذلك فيما يمكنه منها في هذا العلم، وهي المادة الأولى والمحرك الأقصى إذا كان أحد هذين هو السبب الأقصى في التحريك والآخر في التحرك والانفعال[١٥] (= المادة). بخلاف الصورة الأولى والغاية الأولى فإن موضوع دراستها وأحكامها والبرهنة عليها إنما مناط بعلم كلّي[١٦].

وقول ابن رشد هذا إنما يريد به الرد على ابن سينا، الذي صرح أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يتسلم وجود المادة الأولى عن صاحب الفلسفة الأولى، بينما يرى ابن رشد أن دراسة الهيولى هي من ضرورات العلم الطبيعي، وهي من الأمور البينة بنفسها، والتي لا تحتاج إلى أن تتسلم من علم آخر[١٧]. لكن إذا كان إثبات وجود المادة الأولى وكيفية وجودها والبرهنة على ذلك تكون من اختصاص علم آخر هو علم ما بعد الطبيعة، فإن ذلك ليس موضع خلاف بين ابن رشد وابن سينا، كما هو حال

---

(١١) يقول أبو يعرب المرزوقي، في كتابه إبستمولوجيا أرسطو، ص ٣١٢ ما نصه: «إننا نجد أن الصورة الرياضية حالة في مادة مشكلة، وهذه المادة المفعولة ليست محددة بدقة في فلسفة أرسطو طاليس».

(١٢) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٥.

(١٣) أيضاً، ص ١٧.

(١٤) أيضاً، ص ١٧ ـ ١٨، وانظر ما قلناه بالتفصيل عن الاتفاق والبخت، الفصل الأول، المبحث الثاني، تعريف الطبيعة.

(١٥) أيضاً، ص ١٨، وانظر التفصيلات في المبحث الثالث، لواحق الهيولى، (الهيولى والقوة).

(١٦) أيضاً، ص ١٨، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤؛ نشرة الهند، ص ٣.

(١٧) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٨، وقارن ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي (سعيد زايد) ص ٨، ١٦، ١٨. العراقي، الفلسفة الطبيعية...، ص ٩٦. ويقول العراقي بهذا الصدد: «إن صاحب العلم الطبيعي يتسلمها عن صاحب العلم الإلهي تسلماً ويضعها كالمبادىء المقررة التي لا تحتاج منه إلى إثبات، إذ إن إثباتها على صاحب العلم الإلهي». ويعتقد ابن رشد أن سبب غلط ابن سينا هذا إنما مرده إلى عدم فهم أقوال الإسكندر الأفروديسي في هذا المجال، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٣٥ وما بعدها، وسنشير إلى رأي الإسكندر في حينه وموقف ابن رشد منه. ومن الجدير بالذكر أن أبا البركات البغدادي، يتابع رأي ابن سينا في هذه المسألة فيقول: «إن =

إثبات المحرك الأول الذي هو من اختصاص العلم الإلهي، وإن خصص له ابن رشد إحدى مقالاته في السماع الطبيعي وهي الثامنة. وبالتالي ينحل الإشكال الذي وقع فيه ابن سينا في هذه المسألة.

٢ ـ كما تدرس الهيولى وطبيعتها وأحكامها في كتاب الكون والفساد، الذي هو أحد الكتب الرئيسة في منظومة العلم الطبيعي، ودراسة الهيولى في هذا الكتاب تتعلق بدراسة أنواع الحركة والتغير في الأشياء والموجودات المادية. وللحركة والتغير هنا ثلاث حالات هي: الكون والفساد[١٨]، والنمو والاضمحلال والاستحالة. فالكون والفساد شكل من أشكال الحركة يكون في الجوهر، وإنه يكون من لاموجود إلى موجود ومن موجود إلى لاموجود (أي من عدم إلى صورة ومن صورة إلى عدم). واللاموجود هنا عند ابن رشد لا يفهم منه العدم المطلق[١٩]، وإنما يفهم منه الهيولى التي هي القوة (الإمكان) والتي هي ليست بالفعل[٢٠]. وعليه فلا يكون ثمة تغير أو حركة دون هيولى. هذا فيما يخص الجوهر، أما في الاستحالة والنمو فلا يكون هناك ثمة استحالة أو نمو إن لم تكن هناك هيولى مشار إليها[٢١].

والاستحالة عند ابن رشد نوعان «استحالة في الجوهر وهي المسماة الكون والفساد، واستحالة في الكيف وهي المسماة الكيفية. والسبب في ذلك كله طبيعة المادة الأولى وطبيعة مخالفة الصور للأعراض لأن الموضوع في هذا التغير هي المادة الأولى ولكونها غير متغيرة من الصور وجب أن يكون الكون سرمداً لأن كل كائن فهو كائن من فاسد وكل فاسد فهو فاسد إلى كائن»[٢٢]. ومن هذا النص يفهم أن ابن رشد يرى أن المادة أزلية وأن الصور والأعراض هي التي تتعاقب عليها وفق حركات قد أشرنا إليها.

= مبادىء العلوم الجزئية هي أشياء من الموجودات، والموجود المطلق أعم منها، والعلم الجزئي الذي تحته يتسلم مبادئه من هذا العلم تسلماً غير مستوف النظر، لأن معرفة الأخص إنما تتم وتكمل بمعرفة ما هو أعم». انظر المعتبر في الحكمة، ج ٣، ص ٤.

(١٨) بشأن معاني الكون والفساد، انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١٥١ وما بعدها. وقارن الكون والفساد (الهند) ص ٢٤ وما بعدها. وسنشير إلى ذلك بالتفصيل لاحقاً، انظر حاشيته (٤٨) من هذا الفصل.

(١٩) بشأن معاني العدم والعدم المطلق انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٣، وقارن نشرة الهند، ص ٢٥، وانظر التفصيلات لاحقاً في الفصل الرابع.

(٢٠) انظر الكون والفساد (الهند) ص ٣.

(٢١) أيضاً، ص ٣، ويلاحظ هنا أن ابن رشد يوجه نقداً فلسفياً للفلاسفة اليونانيين السابقين لسقراط، فالفلاسفة الذين يصرحون بمبدأ مادي واحد لا يفرقون بنظر ابن رشد بين الكون في الجوهر والاستحالة في الكيف. أما الفلاسفة الذريون (ديمقريطس وجماعته) فإنهم وإن فرقوا بين الكون والاستحالة وقالوا إن الكون يكون باجتماع الذرات والاستحالة في افتراقها، إلا أن ما يميزهم عن أقرانهم من الفلاسفة، أن الاستحالة عندهم شيء يظهر للحس وليس شيئاً حقيقياً، لأن الأسطقسات التي هي الأصل لم تكن تقبل الانفصال لأنها لو قبلته لكانت مركبة. انظر الكون والفساد، ص ٣، ٤٤ وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦، ٣٨ وما بعدها؛ وقارن التفصيلات في المبحث الثالث.

(٢٢) انظر الكون والفساد (الهند) ص ٤. وبشأن معنى السرمد والدهر ومرادفاته، انظر د. حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي، حيث يورد مواقف الفلاسفة والمتكلمين واللغويين من ذلك.

وفضلاً عن ذلك يُفرِّق ابن رشد بين الاستحالة والنمو، فالأولى تكون في الكيف، أما الثانية فتكون في الكم، والنمو إنما يتحرك في المكان بأجزائه ويضبط مكاناً أعظم مما كان فيه، أما الاستحالة فهي ليست كذلك، وتعد الصورة الموضوع الثابت في حركة النمو، أما موضوع حركة الاستحالة فهو الشيء المشار إليه من حيث هو ذو هيولى وصورة أي (الجسم)، أما موضوع الكون والفساد فهو المادة الأولى، ولذلك لا تعد المادة الأولى شيئاً بالفعل(٢٣).

ويوضّح ابن رشد ما المراد بأن الصورة تعد الموضوع الثابت في حركة النمو، فيقول إنه يجب علينا أن نلاحظ جملة أشياء في هذه الحركة بالأشياء الذاتية الموجودة للنامي، وهي:

أ ـ إن النامي إنما ينمو في جميع أجزائه وإن كل نقطة منه محسوسة تصير أعظماً، والعكس صحيح.

ب ـ إن النامي ينمو بورود شيء عليه من خارج وهو الغذاء.

جـ ـ إن فيه شيئاً ثابتاً على حاله.

د ـ إن الذي يرد من خارج لا ينمو إلا بأن يستحيل ويتغير إلى جوهر النامي.

فمثلاً الخبز لا ينمّي حتى يتغير دماً، والدم حتى يتغير في اللحم لحماً، وفي العظم عظماً. وإذا كان هذا هكذا وكان النامي إنما ينمى في كل جزء منه وكان ليس يمكن في الذي يرد من خارج أن ينفذ في جميع أجزاء النامي، لأنه لا يمكن أن يداخل جسم جسماً بكليته، فلم يبق وجه تكون له هذه الحركة إلا بالاختلاط والامتزاج أولاً، كالحال في الماء الذي في القدح، فإنه متى وردت عليه نقطة خمر محسوسة القدر يزيد الماء في جميع أجزائه حافظاً لشكل القدح وتغيرت هي إلى جوهر الماء، وإنما يزيد الماء في جميع أجزائه لا بأن الجزء الوارد من الخمر داخل جميع أجزاء الماء. فالماء إذاً مزيد في جميع أجزائه من جهة وغير مزيد في أخرى، أما من حيث هو ذو شكل ما ففي جميع أجزائه، وأما من حيث هو ذو كمية فإنما يزيد في جزء واحد فقط وهو الوارد، فلذلك يظهر أن النمو إنما يكون في الصورة لا في المادة(٢٤). هذا من جهة ومن جهة أخرى يضيف ابن رشد فرقاً آخر لحركة النمو بإزاء حركة الكون والفساد، ذلك أن في حركة الأخير يكون هناك شيء مشار إليه لم يكن له وجود قبل إلا بالقوة، أما في حركة النمو، فإنما تحدث كمية (زيادة أو نقصان) في مشار إليه لم تتبدل صورته(٢٥). ومثال ذلك: النار المحسوسة، فإذا أردنا أن ننمي جوهرها بأن نضع عليها حطباً، فإن مثال هذا لا يسمى كوناً إلى جملة النار بل تزيد في أجزائها (الكمية). وعليه يصح القول إن الشيء الثابت في النامي هو الصورة وإنه فيها ينمي الشيء لا في مادته، لأن المادة ليس يمكن فيها أن لا تنمو بجميع من حيث هي مادة، لأن التداخل بشكل كلي غير ممكن، بل إن النمو للشيء في جميع أجزائه من حيث هو ذو صورة والمادة متبدلة بأن تزيد عند النمو وتنقص عند الذبول والصورة ثابتة على حالها، كالحال في ظل الشخص الواقع على النهر. فكما أنه ثابت

---

(٢٣) الكون والفساد (المتد) ص ٥. وبشأن أزلية المادة، انظر التفصيلات لاحقاً.

(٢٤) أيضاً، ص ٥، ٦، ويلاحظ أن ابن رشد يسمي هذه العملية في حركة النمو الاختلاط، لأن الاختلاط عنده لا يكون بتجاوز الأجزاء الصغار بعضها ببعض، وإنما الاختلاط إنما يكون للأجسام الرطبة السريعة الاتحاد.

(٢٥) أيضاً، ص ٧.

في نفسه وتتبدل أجزاء النهر التي قام عليها الظل، كذلك الحال في صورة النامي مع ما يرد عليه ما مادة، مع ملاحظة أن هذا ليس ممكناً في جميع أجزاء المادة، ولا كذلك يمكن أن يكون في الصورة الهيولانية أن تفارق في بعض أجزائها[٢٦].

ومما تقدم يتضح أن دراسة الهيولى في كتاب الكون والفساد، إنما هي دراسة للمادة الواقعة في الحركة والتغير، وهي بهذا تكون مكملة لما قام به ابن رشد في دراستها في السماع الطبيعي.

٣ ـ وفضلاً عن دراسة الهيولى في العلم الطبيعي، فإنها تدرس كذلك وبالتفصيل في علم ما بعد الطبيعة. ومن الجدير بالذكر، أننا لا نجد مقالة من مقالات هذا العلم سواء التفسير منه أم التلخيص، إلا ويتناول ابن رشد بالإشارة والدرس والنقد والتحليل والتركيب، مفهوم الهيولى والصورة والعدم وأحكامها، وإن خصّ في بعض مقالاته دراسة الهيولى أو الصورة بالتفصيل[٢٧].

وفي معرض دراسته للهيولى في هذا العلم، بيّن ابن رشد أن هذه الدراسة إنما هي تتجه اتجاهاً مختلفاً عنها في العلم الطبيعي. ففي العلم الطبيعي تقود دراسة الهيولى إلى معرفة المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرك الأول. بينما البحث في الهيولى في هذا العلم يقود إلى معرفة الصورة الأولى لجميع الموجودات والغاية الأخيرة[٢٨]. وإذا ما أردنا أن نوضح رأي ابن رشد هذا، نقول إن الفحص عن الهيولى والصورة في العلم الطبيعي، هو فحص عن مبادىء موجود طبيعي متحرك ساكن، أي واقع في الحركة والتغير، أما بحثها في علم ما بعد الطبيعة، فإنه يأخذ وجهة أخرى، ألا وهي البحث عن مبادىء الجوهر الجسماني. وبمعنى آخر إن البحث في العلم الطبيعي يبيّن أن دراسة المادة الأولى هي من حيث هي مادة فقط، لا من حيث هي جوهر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصورة، أي دراستها من حيث هي صورة طبيعية فقط، لا من حيث هي الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة، ولا من حيث هي جوهر.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الدراسة للهيولى في هذا العلم إنما تقوم أيضاً على نقد الآراء الفلسفية المخالفة لما ذهب إليه ابن رشد وأرسطوطاليس، مثل نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وما يتفرع

---

(٢٦) أيضاً، ص ٧. وبشأن معنى التداخل الذي هو يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد، انظر ابن سينا، رسالة الحدود (الأعسم) ص ٢٥٩؛ وقارن، أدلة نفي الخلاء عند الفلاسفة في كتابنا، نظرية المكان، الفصل الرابع.

(٢٧) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) المقالات الألف الكبرى، الدال، الهاء، الزاي، الحاء، الطاء، الياء، اللام، ففيها درس ابن رشد بالتفصيل موضوع الهيولى وأحكامها وعلاقتها بالصورة والعدم. وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، المقالات الأولى والثانية والثالثة، كذلك نشرة الهند. صحيح أن ابن رشد قد فسر ميتافيزيقا أرسطوطاليس، إلا أنه قد ضمنها نقده الفلسفي للفلسفات اللاحقة لأرسطوطاليس ولا سيما الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس والرواقية وابن سينا والمتكلمين بكل شعبهم واتجاهاتهم، مبيناً الأخطاء التي وقعوا فيها بأدلة فلسفية ذات بعد عقلاني.

(٢٨) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦٠، كذلك مقالة الباء، ص ١٩٠، ويقول ابن رشد في هذه المقالة إن هذين السببين أعني الصورة والغاية قد فضلا على السببين المادي والمحرك، ولهذا فضّل علم ما بعد الطبيعة على العلم الطبيعي في فلسفته، لأن ابن رشد يعدّ النظر في السبب الغائي والسبب الصوري هو الحكمة بالحقيقة، انظر مقالة الباء من التفسير، ص ١٩٤.

عنها من مشكلات فلسفية أخرى. ولذلك لا نجد أن العلم الطبيعي ينظر في الأشياء من حيث هي جواهر، وإن كان التداخل قائماً بين العلمين في دراستهما للمادة الأولى، إلا أن دراسة العلم الطبيعي لها هي من حيث كونها مبدأ للتغير والحركة، بينما يدرسها علم ما بعد الطبيعة من حيث كونها جوهراً بالقوة(٢٩).

وجدير بالذكر، أن التداخل في دراسة الهيولى بين هذين العلمين إنما هو تداخل يُقصد منه ليس الخلاف في دراستهما من حيث الوجود، بل من حيث الجهة فقط، لأن لكل من هذين العلمين مبادئه الرئيسة التي يتحرك ضمن حدودها، كما أشرنا من قبل، وبهذا يقول ابن رشد: «إن الفلسفة الطبيعية لا تفحص عن الجوهر بما هو جوهر وإنما تفحص عن الجوهر بما هو محسوس»(٣٠)، وهي بهذا (أي الفلسفة الطبيعية) تعطي المجال للميتافيزيقا لأن تبحث عن الجوهر بإطلاق كونه جوهراً قائماً بنفسه(٣١)، لأن دراسة الموجود في علم ما بعد الطبيعة إنما ينظر إليه من عدة جهات، فمرة على أنه جوهر وعرض، وأخرى على أنه بالفعل وبالقوة، وتارة على أنه واحد أو كثير(٣٢)، أو ممكن حقيقي وواجب ضروري(٣٣)، أو غير ذلك.

---

(٢٩) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٧٧٩ - ٧٨٠؛ مقالة اللام، ص ١٤٠٧.

(٣٠) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٩٣٥؛ وقارن اللام، ص ١٤٠٧.

(٣١) أيضاً، مقالة الحاء، ص ١٠٣٠.

(٣٢) إن تقسيم الدراسة بشأن الموجود إلى هذه الأقسام، قد خصص له ابن رشد المقالات: الهاء والزاي والحاء والطاء والياء واللام من التفسير، فضلاً عن مقالات تلخيص ما بعد الطبيعة، فمقالة الهاء من التفسير خصصت لدراسة الهوية وأنواعها؛ أما مقالتا الزاي والحاء، فقد خصصتا لدراسة الموجود من حيث هو ينقسم إلى جوهر وعرض؛ أما مقالة الطاء، فإنها خصصت لدراسة الموجود من حيث هو واحد أو كثير؛ ومقالة اللام تدرس الموجود المفارق بإطلاق. وهذا التقسيم في دراسة الموجود إنما هو في الأصل قد ورد عند أرسطوطاليس في ما بعد الطبيعة، ونجد تفصيلات أخرى عند ابن سينا، انظر عيون الحكمة (بدوي) ص ٤٧ وما بعدها؛ وكذلك الغزالي، مقاصد الفلاسفة (دنيا)، ص ١٣٣ فما بعدها. والجدير بالذكر هنا، أن الغزالي يقسم دراسة الموجود إلى ثمانية أقسام هي: جوهر وعرض، كلي وجزئي، واحد وكثير، متقدم ومتأخر، سبب ومسبب، متناه وغير متناه، قوة وفعل، واجب وممكن.

(٣٣) انظر ابن رشد، تهافت التهافت (بويج) ص ٤١٨. ويلاحظ هنا، أن ذكر ابن رشد لمفهومي الممكن الحقيقي والواجب الضروري في قسمته للموجود إنما يريد به الرد على ابن سينا في تقسيمه الواجب إلى واجب بذاته، وواجب بغيره وممكن بذاته إلا أنه (أي ابن سينا) قد سلك مسلكاً مختلاً في هذه القسمة بحسب رأي ابن رشد، لأن قوله إن واجب الوجود ما ليس له علة وأن ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة معترفاً بها، لأن خصمه (أياً كان) سيقول إن كل موجود لا علة له وهذا بخلاف مفهوم الممكن. أما ابن رشد فيصرح أنه إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي، أفضى الأمر ولا بد إلى موجود لا علة له، وهو أن يقال: إن كل موجود فإما أن يكون ممكناً أو ضرورياً، فإن كان ممكناً فله علة، فإن كانت تلك العلة في طبيعة الممكن لتسلسل الأمر فيقطع بعلة ضرورية. ثم يسأل في تلك العلة الضرورية إذا جوز أيضاً، أن من الضروري ما له علة وما ليس له علة، فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة. وبهذا تكون القسمة للموجود إلى واجب ضروري وممكن حقيقي وهي القسمة المعروفة للموجود. أما تقسيم ابن سينا هذا للموجود فمعروف ومتداول في كتبه، انظر النجاة، الإشارات والتنبيهات، عيون الحكمة وغيرها

ولأجل توضيح طبيعة دراسة الهيولى بين العلمين من جهة كيفية البرهنة عليها يقول ابن رشد، إن دراسة مبادىء الجسم الطبيعي إنما هي من اختصاص العلم الطبيعي، لأنه هو العلم الذي يدرس الموجود الواقع في الحركة والتغير. أما البرهنة على هذه المبادىء وكيفية ذلك، هل هي من اختصاص علم آخر غير العلم الطبيعي، أعلى منه أم ماذا؟ هنا يجيب ابن رشد إن هذا القول قد أثار نقاشاً واسعاً بينه وبين كل من الإسكندر الأفروديسي وابن سينا (مع ملاحظة، أننا قد أشرنا إلى رأي ابن سينا في حينه) والآن نتناول رأي الإسكندر الأفروديسي[٣٤] بالتفصيل، مع بيان نقد ابن رشد له في هذه النقطة بالذات.

يتلخص رأي الإسكندر في دراسته لمبادىء الجسم وكيفية البرهنة عليها، بقوله: إن صاحب العلم الطبيعي إنما ينظر في الجوهر المتحرك، وهو الذي يتسلم مبادئه من صاحب العلم الإلهي، وإن صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكفل بيان هذه المبادىء.

ويرى ابن رشد، أن رأي الإسكندر هذا، إنْ أخذ على ظاهره فهو غير صحيح لأن صاحب العلم الطبيعي هو الذي ينظر في الجوهر المتحرك، ونظره فيه بأن يطلب مبادئه، ويسير في ذلك سيراً تصاعدياً من الأمور المتأخرة فيه إلى المتقدمة[٣٥]، كما أوضحنا في حينه عند بيان تعريف الطبيعة.

وابن رشد يبين بالتفصيل بما أريد من هذا القول، فيصرح أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يعطي أسباب الجوهر المتحرك المادي والسبب المحرك، وأما السبب الصوري والسبب الغائي فليس يقدر على ذلك. مع ملاحظة أن صاحب العلم الإلهي يبين ما هو السبب للجوهر المتحرك الذي هو بهذه الصفة، ويقصد ابن رشد به السبب الصوري والسبب الغائي، وذلك عن طريق معرفة أن المبدأ المحرك هو المبدأ للجوهر المحسوس على طريق الصورة وطريق الغاية. فمن هذه الجهة يطلب صاحب هذا العلم أسطقسات الجوهر المحسوس وهي التي توجد للموجود بما هو موجود، وعليه يكون الموجود غير الهيولاني هو جوهر متقدم على الجوهر المحسوس ومبدأ له، على أنه صورة وغاية.

وبهذا الشكل يفهم الكيفية التي يدرس فيها صاحب العلم الإلهي المادة والصورة الخاصة بالموجود الطبيعي، ذلك أن السبب المحرك والمادي هما من اختصاص العلم الطبيعي - كما أوضحنا سابقاً - ولهذا حينما بحثهما ابن رشد في علم ما بعد الطبيعة، بحثهما لكن من جهة أخرى أي جهة بيان السبب الصوري والغائي وقدمهما بالدراسة على هذين السببين[٣٦]، (كما هو الحال في مقالتي الزاي والحاء من ما بعد الطبيعة).

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد ينبّه إلى مسألة التداخل الحاصل في دراسة الهيولى والصورة بين هذين العلمين، ويفهمها على أن العلم الميتافيزيقي يدرس الهيولى والصورة ليس لأنهما من جملة اختصاصه بقدر ما هما من اختصاص العلم الطبيعي. ولكن لتقارب هذه الدراسة في العلمين،

---

(٣٤) راجع ما قلناه في حاشية رقم (١٧) بالتفصيل.

(٣٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) اللام، ص ١٤٢٩، ص ١٤٣٣.

(٣٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) اللام، ص ١٤٣٣ - ١٤٣٤.

وضرورة استعمال أحدهما مبدأً في الآخر، اضطر صاحب علم ما بعد الطبيعة إلى دراستها بصيغة أعم وأكثر كلية وشمولية مما هي في العلم الطبيعي، مثل ما نقول: هل إن مبادىء الجوهر هي بأعيانها مبادىء سائر المقولات أم مبادىء الجوهر غيرها؟ وهل إن الصورة هي جوهر أم لا؟ وكذلك القول عن الكلي والجزئي.

وبهذا الذي تقدم، يظهر أن العلمين متاخمان ومتقاربان جداً، مع الإشارة إلى أن علم ما بعد الطبيعة يستعمل غالباً مقدمات أعم من المقدمات التي تستعمل في العلم الطبيعي لكن لا من حيث هو جوهر متحرك، بل من حيث هو جوهر بإطلاق(٣٧).

وعليه فإن رأي الإسكندر إذا فهم بهذه الكيفية فهو صحيح، أما قوله(أي الإسكندر) إن البرهان على مبادىء الموجودات إنما هو من حق الفيلسوف الأول، وأن هذه المبادىء التي يستعملها العلم الطبيعي من حيث لا يثبتها لكن يضعها وضعاً، فإنما يعني به السبب الصوري والغائي لا المادي ولا المحرك. وأما قوله (أي الإسكندر) إن المبادىء الأخر فللعلم الطبيعي أن يبين فقط ماهيتها، أي مبدأها الهيولاني والمحرك الأول(٣٨).

وبهذا ينحل الإشكال الكبير الذي وقع فيه ابن سينا، والذي استند إلى رأي الإسكندر(٣٩)، في بيان دراسة مبادىء الجسم بين العلمين الطبيعي والميتافيزيقي. في هذه المسألة (المشكلة) التي جعلت ابن رشد يهتم بها كثيراً ويعطيها أهمية قصوى في فلسفته لإزالة سوء الفهم الذي قاد إلى نتائج فلسفية أدت إلى تكوين أحكام خاطئة عن مسألة استقلال العلم الطبيعي عن علم ما بعد الطبيعة في دراسة موضوعاته الخاصة به، ولهذا ينبغي أن يفهم أن مبادىء العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود(٤٠)، وهذا ما سيتبين عند تعريف الهيولى.

---

(٣٧) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٣٤.

(٣٨) أيضاً، ص ١٤٣٥.

(٣٩) يقول ابن رشد بهذا الصدد، كان الإسكندر في ذلك مشكلاً جداً إلا أن يفصل هذا التفصيل، والإشكال الذي وقع فيه هو الذي غلّط ابن سينا، وكان يجب على الإسكندر إن كان أراد هذا المعنى ـ أي الذي وضحه وفسره ابن رشد ـ وهو الذي يظن بمرتبته في الحكمة، أن يفصل هذا القول ولا يجمله، ولذلك نجد ثامسطيوس لم يتعرض في مقالته لشيء من هذا المعنى مع حرصه على تلخيص كلام الإسكندر من تفسيره لكلام أرسطوطاليس. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) اللام، ص ١٤٣٦، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤١؛ نشرة الهند، ص ٤٤. وبشأن رأي ثامسطيوس، انظر شرحه مقالة اللام لأرسطوطاليس (ضمن أرسطو عند العرب)، بدوي، ص ١٢ وما بعدها). ومن الجدير بالذكر أن أبا علي بن السمح في شرحه على طبيعات أرسطوطاليس، يذهب إلى ما ذهب إليه ابن سينا فيما بعد، وقوله، أي ابن السمح، أن كلامه (أي أرسطوطاليس) في الأسباب هو كلامه في الهيولى والصورة، وكلامه فيما يظن أنه سبب هو كلامه في العدم، وليس يتكلم في هذه الأشياء ليبين وجودها، لأن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها صناعة الفلسفة الأولى، انظر الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٢.

(٤٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) اللام، ص ١٤٣٦؛ وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤١؛ نشرة الهند، ص ٤٤؛ وراجع ما قلناه في الفصل الأول، المبحث الأول.

المقصد الثاني ـ تعريف الهيولى[41]

درس ابن رشد تعريف الهيولى بالتفصيل وحدّد هذا المفهوم، فضلاً عن تحديد مرادفاته التي تُذكر له مثل الأسطقس والعنصر والموضوع والقابل والمادة. ذلك لأن الهيولى عنده ليست من المتواطئة أسماؤها ولا من المشتركة كذلك، بل من التي تقال بتناسب[42].

ومن الجدير بالذكر، أن ابن رشد يبحث تحديد الهيولى أيضاً، عند ذكره مفاهيم أخرى مثل الجوهر والمبدأ والعلّة والجزء والقوة وغيرها[43].

ونجد تحديداً للهيولى عند ابن رشد عند ذكره لجوهريتها والأدلة والبراهين الفلسفية المنطقية التي

---

(٤١) الهيولى Hyle لفظ يوناني معناه الأصل والمادة، وهو معرب عنه، انظر الجرجاني، التعريفات، ص ١٤١؛ وقارن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٣٦؛ يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص ٢٤٨، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص ٢٠٨؛ *Ency of Philosophy*, V. 5, p. 214, Art Matter, by Keith Campbell, London 1967. ويرى جان فال، أن لفظة هيولى ليست واضحة بما فيه الكفاية، ولهذا يقول لسنا على يقين تام مما تعنيه هذه الكلمة عند اليونان، انظر طريق الفيلسوف، ص ١٢٥. ومن الجدير بالذكر أن مذهب أرسطوطاليس في الهيولى والصورة يطلق عليه المذهب الهيلومورفي Hylomorphisme انظر يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ط ٣، القاهرة (د. ت) ص ١٧؛ وقارن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٣٥؛ وهيلو تعني الهيولى و(مورفة) تعني الصورة.

(٤٢) يقصد بالمتواطىء: هو الشيء الذي يكون له الاسم واحداً بعينه ومشتركاً والحد المعطى جوهره بحسب دلالته ذلك الاسم أيضاً واحد بعينه، ومثال ذلك اسم الحيوان، المقول على الإنسان وعلى الفرس، فإن اسم الحيوان عام لهما ويدل منهما على جوهر واحد، وهو قولنا جسم متغذ حساس الذي هو حد الحيوان. انظر ابن رشد، تلخيص المقولات، ص ٧٨؛ وقارن الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢. أما المترادف فهو ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة، وهو ضد المشترك، والمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني، والنسبة هي إيقاع التعلق بين شيئين، انظر الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢، ١١٩، ١٣٢؛ وقارن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣٣٤، ٣٧٦، ٤٦٤.

(٤٣) يضع ابن رشد مرادفات أخرى للهيولى، مثل الشرط والمحل، انظر تهافت التهافت (بويج) ص ٥٢١، ولا يحدد معنى الشرط، ولكن المحل هو مرادف لمفهوم القابل، وهو مصطلح ذكر من قبل عند أفلاطون، ويعني به المادة، أو المكان أو الهيولى، أو الحاضنة أو الأم أو «الطينة» انظر طيماوس، تحقيق ألبير ريفو، ترجمة أوغسطين بربارة، دمشق ١٩٦٨؛ وتبعاً لموقف أفلاطون، جالينوس، جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين (ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام) تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ١٩٨. ويذكر فلوطرخس في كتابه الآراء الطبيعية، ص ١١٥، أن أرسطوطاليس يذكر هذه المرادفات للهيولى، ومن ضمنها «الطينة»، إلا أن هذا المصطلح لا يظهر عند ابن رشد (أي الطينة)، والطينة لفظة عربية قديمة تستخدم بمعنى الخلقة والجبلة، أي فلان من الخلقة الأولى أو الطينة الأولى، انظر مادة طينة، ابن منظور، لسان العرب، مج ١٣، بيروت ١٩٥٦، ص ٢٧٠. أما من ناحية الاصطلاح الفلسفي، فإنها تستخدم كما قلنا مرادفاً للهيولى، انظر الكندي، رسالة الحدود (الأعسم) ضمن المصطلح، ص ١٩١؛ التوحيدي، المقابسات، مقابسة ٦٨، ص ٢٨٥؛ العامري (ضمن المقابسات) مقابسة ٩١، ص ٣٧١؛ ابن حزم، الفصل في الملل، ج ٥، ص ٧٠؛ الباقلاني، التمهيد، رتشرد مكارثي، بيروت ١٩٥٧، ص ٣٣، ٩١؛ ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، ص ١٥؛ أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج ٢، ص ١٤؛ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٦٢؛ فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٢٢. ولا نجد ذكراً لمصطلح الطينة عند الغزالي، انظر رسالة الحدود ضمن =

يقدمها لذلك، فيقول هي «الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات»(٤٤).

ويفهم من هذا التحديد للهيولى، أنها تقال على مراتب وأنواع، فمنها الهيولى الأولى أو المطلقة، وهي الهيولى غير المصورة(٤٥)، والتي هي المادة الأولى وطبيعتها أنها لا توجد إلا بالصورة لأنها لو وجدت بغير صورة، لكان ما لا يوجد موجوداً(٤٦) (أي أنها أقرب إلى العدم بالعرض).

والهيولى بالقوة دائماً، وتعدّ القوة ظلاً لها. ويوضّح ابن رشد ذلك بشكل جلي، فيصرح أن المادة الأولى تعدّ الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات وأنها ليس فيها شيء من الفعل أصلاً ولا لها صورة تخصّها، وأنها بالقوة والإمكان لجميع الصور وأنها لا تتعرى من صورة أصلاً لأنها لو عريت من

= المصطلح (الأعسم) ولا عند الجرجاني، انظر التعريفات. ويشير س. بينيس إشارة هامة حول ذكر مصطلح الطينة في الفلسفة اليهودية، وأنه ذُكر مرادفاً للهيولى. انظر مذهب الذرة، ص ٤٠ حاشية رقم (٢). أما مصطلح الشرط فيحده الجرجاني، ص ٧٣، أنه في اللغة عبارة عن العلاقة وفي المصطلح عبارة عن تعلق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني، وقيل الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثراً في وجوده.

(٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، الزاي، ص ٧٧٦، والشيء يحده ابن رشد، على أنه معنى متصور في النفس سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن، وهو مرادف للفظ الموجود، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٦؛ وقارن نشرة الهند ص ١٧. ولفظ موجود يقال على أنحاء، منها يقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور، وتطلق لفظة هوية بالترادف مع لفظة الموجود إلا أنها ليست تنطلق على الصادق، وهي من الألفاظ المنقولة، قارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨، ١١؛ نشرة الهند، ص ١١. وللمزيد بشأن تحديد مفهوم الهيولى عند الفلاسفة، انظر الكندي، رسالة الحدود (الأعسم) ضمن المصطلح، ص ١٩١؛ وقارن، د. حسام الألوسي، الكندي، ص ١٦٢ وما بعدها؛ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له ألبير نصري نادر، بيروت ١٩٧٣، ص ٦٤؛ التوحيدي، المقابسات، ص ٣٧١؛ أخوان الصفا، الرسائل، (الزركلي)، ج ٢، ص ٤؛ ابن سينا، رسالة الحدود، (الأعسم)، ضمن المصطلح، ص ٢٤٤؛ الغزالي، رسالة الحدود (الأعسم)، ص ٢٩١؛ الآمدي، المبين من ألفاظ الحكماء، (الأعسم)، ص ٣٧٠؛ ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، (ماجد فخري)، ص ٢٠.

(٤٥) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٠؛ وقارن نشرة الهند، ص ٣٢. ويشير هنا ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، (ماجد فخري)، ص ٢٠، إلى أن المادة الأولى لا مادة لها وظاهراً أنها غير كائنة ولا فاسدة، والعدم يلزمها ولكنه ليس عدم واحد بل اعدام متبادلة، وليس صورتها الإمكان، لأن إمكاناً إمكاناً يتعاقب عليها كما تتعاقب عليها الأعدام. وهذا المعنى تجده عند ابن رشد، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى، ص ٥٦؛ وقارن السماع الطبيعي (الهند) ص ١٠ وما بعدها. وسنشير إلى صيغة هذه المادة لاحقاً، انظر المبحث الثاني. ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف أبا بكر الرازي، لا يرى ما يراه ابن رشد بشأن الهيولى تبعاً لأرسطوطاليس حيث يرى الرازي أن الهيولى المطلقة توجد بالفعل لا بالقوة وهي لا تقبل الطبائع إلا بعد أن تتصور، وهو بهذا أقرب إلى رأي أفلاطون، انظر بينيس، مذهب الذرة. . .، ص ٤٢.

(٤٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٨، وقارن نشرة الهند، ص ٩٠، وانظر التفصيلات بشأن العدم لاحقاً. ومفهوم المادة الأولى عند ابن رشد لا تعدو كونها إلا مفهوم القوة المطلقة بمعناها الأرسطوطاليسي. ويذكر أن الفيلسوف اليوناني أفلوطين (ت ٢٧٠ م) قد رأى بشأن الهيولى غير ما ذهب إليه ابن رشد وأرسطوطاليس من قبل، فيقول: وإذا قلنا عن هذه المادة إنها كائن بالقوة مستعد لأن يصير بالفعل كائناً عند اتحاده بالصورة، لا نكون قد عنينا إلا أنها شبح بالفعل وكذبة بالفعل. ولهذا يرى أفلوطين، أن المادة لا وجود حقيقياً لها ولا حجم في عالم =

الصور لكان ما لا يوجد موجوداً، وأن الإمكان والقوة ليسا في جوهرها بل هي موضوعة لها، لأن القوة والإمكان مما يحتاجان إلى موضوع، فالقوة تُقال على الهيولى بالإضافة(٤٧).

أما الهيولى الخاصّة أو القريبة وهي التي يسميها ابن رشد بالهيولى المصـورة، فإنها تنقسم إلى قسمين، الأول: هيولى الأجسام المركّبة من الأسطقسات الأربعة، وهذه الهيولى لا تفسد الصورة التي فيها كل الفساد(٤٨) عند حلول الصور الأخرى بل توجد فيها صور الهيولى بنحو متوسط. أما القسم الثاني، فهو الهيولى التي تبقى فيها الصورة عند ورود الصورة الثانية عليها، كالاستعداد الذي يوجد في بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء لقبول النفس. وهذه أخصّ باسم الموضوع(٤٩).

= الزمان، بل هي اللاوجود، واللاوجود هنا يشبه اللاوجود الذي صرح به بارمنيدس، بمعنى العدم. وأيضاً يقول أفلوطين إن الهيولى لامتناهية ولامحدودة اعتماداً على فكرة الحلول الإلهي والوحدة الكونية، وهو بذلك قد أبـطل الكيان الحقيقي للهيولى. انظر غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانيـة، ط ١، بيروت ١٩٨٣، ص ١٥٨ ومـا بعدها. أما ابن رشد فيرى أن اللاوجود الحقيقي هو اللامحسوس وليس العدم مطلقاً، انظر كريم متّي، الفلسفة اليونانية، ص ١٩٥ وما بعدها.

(٤٧) انظر السماع الـطبيعي، ص ٩. وبشأن مفهـوم القوة، انـظر المبحث الثالث من هـذا الفصل، وقـارن، زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٣٦.

(٤٨) يضع ابن رشد تحديدات لكل من الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد. فالكائن يقال على الأشياء التي لم تكن موجودة أولاً ثم وجدت سواء كان وجودها بغير استحالة ولا وجود أسباب الكون مثل حدوث الحس ونهاية الحركة أو كان حدوثها عن طريق الكون وسببه مثل حدوث البيت والحائط. أما غير الكائن فعند ابن رشد يقال على ثلاثة معان، منها ما يقال على الشيء الذي وجوده وكونه بغير طريق الكون، والاستحالة، وهذه هي جميع الأشياء الحادثة في غير زمان، مثل حدوث الحس بالفعل ونهاية الحركات، ويقال أيضاً على الأشياء التي لم تكن بعد إلا أنها ممكن أن تكون وكونها، إذا وجدت بغير طريق الكون وهذه هي جميع الأشياء الكائنة بالقوة مثل إدارة سور على ألف ميل، ويقال أخيراً على الأشياء التي هي غير كائنة ولا فيها إمكان أن تتكون مثل قولنا: إن قطر المربع مشارك لضلعه. ويقال «الفاسد» أيضاً على ثلاثة معان: أحدها يقال على الأشياء التي كانت أولاً موجودة ثم هي آخرة غير موجودة مثل احتراق خشبة أو فساد حس، ويقال ثانياً على الأشياء التي يمكن فيها ألا توجد، ليس بسبب بطلان وعدم يدخل، بل بسبب حالة من الأحوال، مثل النهر الذي يغير جريانه. واسم الفاسد هنا يقال باستعارة، ولذلك قيل فيه إنه غير مألوف، والمعنى الثالث، يقال على الأشياء السهلة الفساد، بمنزلة لهيب النار وزهرة النبات. أما غير الفاسد فيقال على أربعة معان، أولها الشيء الذي هو حيناً موجود وحيناً غير موجود إلا أن فساده بغير أسبـاب الفساد، مثل فساد الحس ونهاية الحركة، وثانيها يقال على الشيء الذي هو موجود بالفعل ويمكن أن يعدم أخيراً في المستقبل وهذا ربما كان عدمه بسبب من أسباب الفساد وربما لم يكن، وثالثها يقال على الموجود بالفعل وليس فيه قوة على الفساد، ولا يعدم مستقبلاً، ورابعها يقال على العسير الفساد مثل حجر الطران. انظر، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١٥١، وقارن السماء والعالم (المند) ص ٣١ وما بعدها، وانظر التفصيلات عند أرسـطوطاليس، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السـيد، القاهرة ١٩٣٢، ص ١٢٨ وما بعدها، كذلك الإسكندر الأفروديسي، مقالة في المادة والعدم والكون، ضمن كتاب شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٧١، ص ٤٤، ومقالة الإسكندر هذه هي حل لمشكلة الكون وإبطالها من قبل بعض الناكرين للكون، ورد الإسكندر عليهم قائم على أن الهيولى موجود بالذات.

(٤٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٠، وقارن نشرة المند، ص ٣٢، كذلك انظر حد الموضوع، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الزاي، ص ٧٦٩، حيث يشير ابن رشد إلى أن الموضوع هو الذي تحمل عليه سائر الأشياء ولا يحمل هو على شيء أصلاً.

فالموضوع إذاً هو مرادف للهيولى، وله استعماله المحدد بإزائها، ويوضحه ابن رشد من خلال الحديث عن التغير. فالتغير صنفان، تغير في العرض، وتغير في الجوهر، فالذي في العرض ظاهر أن التغير فيه يفتقر إلى موضوع يجري عليه التغير وهو الهيولى، أما التغير في الجوهر فهو الآخر أيضاً يحتاج إلى موضوع، لأنه لا يكون شيء من لا شيء على الإطلاق، واللاشيء هنا يجده ابن رشد أنه ما يدل عليه السلب وهو العدم مطلقاً(٥٠). ويفهم من الموضوع الذي هو الهيولى أن هنـاك نسبة ذاتيـة بين المتكون وما منه يتكون. فمثلاً هناك نسبة ذاتية بين الزنجار والنحاس، بلغة ابن رشد، فـالزنجـار متكون من النحاس وأن النحاس هو ما يتقوم به الزنجار وهو الذي نطلق عليه الموضوع الذي يجري عليه التغير.

أمـا الأسطقس(٥١)، فهـو الآخـر مـرادف للهيـولى، ويُفصِّـل فيـه ابن رشـد كثيـراً. وتبعـاً لارسطوطاليس(٥٢)، فعنده «يقال الأسطقس على الأسباب التي في الشيء وأحقها بذلك الهيولى»(٥٣).

---

(٥٠) انظر السماع الطبيعي (المند) ص ٧، وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٦٢. ويلاحظ أن ابن رشد لا يقر بأن المادة تكون وتفسد بل هي في طبيعتها لا تكون ولا تفسد إلا بالعرض، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة اللام، ص ١٤٥٤، مقالة الألف الصغرى، ص ٥٦، الزاي، ص ٨٥١. وبهذا اختلف موقفه عن موقف الفلاسفة والمتكلمين، لأنه وافق أرسطوطاليس بشأن فكرة قدم المادة وأراد بها أن ينفي عن الله وجوده في أي وقت مع العدم، لأن العدم المطلق ليس له وجود عند ابن رشد تماماً كما هو الحال عند أرسطوطاليس. انظر التفصيلات عند زينب الخضيري، أثر ابن رشد. . .، ص ٢٣٦ وما بعدها، وقارن ما يقوله ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، (ماجد فخري)، ص ١٩. أما الفارابي وابن سينا، فيريان أن المادة والصورة صادرتان عن العالم العلوي وليستا قديمتين بالذات بل بالزمان، انظر د. حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة، ص ٣٢، ص ٤٩ وما بعدها، أيضاً دراسات في الفكر الفلسفي، مبحث نظرية الفيض، ص ١٣٦ وما بعدها ونقد ابن رشد لها، ص ١٣٦ وما بعدها، كذلك قارن ماجد فخري، ابن رشد، ص ٦٨، ويقول في ص ٢٠، إن ابن سينا وإن كان لا ينكر الدور الذي تلعبه المادة في الأحداث الطبيعية، إلا أنه يعزو الدور الجوهري في ذلك لفاعل من خارج، فكان مذهبه في السببية شبيهاً إلى حد ما بمذهب المتكلمين من الأشاعرة، وهو رأي ابن رشد ذاته في موقفه من ابن سينا (كما سنوضح لاحقاً).

(٥١) الأسطقس لفظ معرب Stoicheion الذي يعني العنصر المادي على الإطلاق، وجمعها أسطقسات Elementa وقد وردت في استعمالات أرسطوطاليس في حديثه عن أصول المادة، انظر كتاب الطبيعة (بدوي) ج ٢، ص ٩٥٠، وقارن فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص ٩٦، حيث يفرق بين المبدأ والأسطقس، نظر أرسطوطاليس. ولقد ذكر هذا المصطلح عند الفلاسفة العرب ولم يوضع بديلٌ عنه باللغة العربية، انظر الكندي، رسالة الحدود، (الأعسم)، ص ١٩٣؛ وقارن الدكتور حسام الألوسي، الكندي وآراء. .، ص ١٦٤، والفارابي، انظر رسالة في معاني العقل، تحقيق موريس بويج، ط ٢، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٣؛ ابن سينا، رسالة الحدود، (الأعسم)، ص ٢٤٦؛ الغزالي، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٩٢؛ الآمدي، المبين، (الأعسم)، ص ٣٨٢، وللتفصيلات، انظر التوحيدي، المقابسات، ص ٤٩٧ وما بعدها؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٢١، كذلك الأعسم، المصطلح الفلسفي، ص ٣٨٢، حاشية (٨٨٢)؛ يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص ١٧؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٧٨.

(٥٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٤٩٧ وما بعدها.

(٥٣) أيضاً، ص ٤٤٩، ويفرق ابن رشد بين الأسطقس والمبدأ والعلة، إذ إن المبدأ يقال على الأسباب التي من خارج الشيء، والعلة دون المبدأ في ذلك والمبدأ أيضاً أعم من العلة إذ يقال على مبدأ التغير مع قوله على العلل الأربع. =

ويوضح ابن رشد ما المراد من هذا الحد للأسطقس، فهو «الذي منه يركّب الشيء أولاً، وهو فيه ولا ينقسم بالصورة إلى صورة أخرى». فمعنى (أن الذي منه يركّب الشيء) إنما يفهم منه أن الأسطقس أصلاً غير مركّب من شيء، لأن تركيب الأشياء إنما يكون من أول ومن آخر، والأسطقس هو الأول. ومعنى قوله (وهو فيه) إنما يفهم منه الثبات، لأن الأسطقس الذي يتغير عند تكون الشيء منه مثل تكون اللحم من الدم لأن اللحم إذا تكون منه لم يبق الدم جزءاً من اللحم. وأما قوله «ولا ينقسم بالصورة» إنما قصد به التفريق بينه وبين الأسطقسات الخاصة بنوع من الأنواع، مثل تركيب الآلية المتشابهة، فإن الآلية تركّبت منها أولاً وهي جزء منها ولكنها منقسمة بالصورة(٥٤).

ومن ميزات الأسطقس أنه ينقسم بالكمية، ولا يشترط في حده ذلك، لأنه إن كان الأسطقس ينقسم بالكمية فإن أجزاءه لا تنقسم بالصورة بل هي واحدة بالصورة، مثل الماء والأرض والنار والهواء، فإن جميع المركبة من هذه العناصر الأربعة تنقسم إليها بالصورة، ولا تنقسم هي إلى شيء آخر بالصورة، بل إنما تنقسم بالكمية وهي القسمة التي تكون إلى أجزاء متشابهة بالصورة، ولذلك يقال في الأجزاء المتشابهة، إنها التي حد الجزء والكل منها حد واحد(٥٥).

ويقال الأسطقس على معان أخرى، على ما ذكرت عند الفلاسفة الآخرين السابقين لأرسطوطاليس، لا سيما الفلاسفة الطبيعيين الذين عدوا الأسطقس واحداً من الأجسام الأربعة، أو المذهب الذري الذي يرى أن الجزء الذي لا يتجزأ أسطقس(٥٦). وهناك من الفلاسفة من كان يرى أن المعنى الكلي هو أسطقس، وأن الأكثرية الكلية أحق بهذا الاسم. أما الفيثاغوريون فيرون أن النقطة والواحد هي أسطقسات الأجسام، ومن قال إن الأجناس العالية التي لا تنقسم بالحد، أي ليس لها جنس وفصل، قال إنها أسطقسات(٥٧).

= انظر، تفسير ما بعد الطبيعة، (بويج) الدال ٤٩٩، وقارن ما سنذكره عن المبدأ والعلة لاحقاً. ويلاحظ هنا، أن ابن رشد ينقد أنباذوقليس الذي يفرق بين المبدأ والأسطقس وجعلهما بالفعل، بينما هما بالقوة، لأن وضعهما بالفعل لا يفضي إلى الكون، لأن الكون إنما هو مما بالقوة، لا مما بالفعل. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى، ص ١٠٠.

(٥٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٤٩٩ وما بعدها، وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤؛ تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٦.

(٥٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٠، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤.

(٥٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤. وللتفصيلات بشأن آراء الفلاسفة حول الأسطقس ونقد ابن رشد لهم، انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٨. كذلك تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الحاء، ص ١٠٣٦، حيث يشير بالنقد إلى رأي ديمقريطس ومدرسته أيضاً، مقالة الدال، ص ٥٠١، حيث يشير ابن رشد إلى أن ديمقريطس يصرح أن الأسطقس لا ينقسم لا بالكمية ولا بالصورة.

(٥٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٢ وما بعدها، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤. ويجمل ابن رشد الآراء الفلسفية بالتفصيل حول الأسطقس ويقسمها إلى اتجاهات، هي من يقول إن الأسطقس غير متناه بالعدد، وهم فرقتان إحداهما، فرقة أنكساغوراس التي تقول إن الأسطقسات هي المتشابهة الأجزاء وإنها غير متناهية، والثانية فرقة ديمقريطس التي تقول، إن الاسطقسات هي أجزاء لا تتجزأ وأنها=

وبعد أن فسر ابن رشد، حد الأسطقس وأجمل الآراء الفلسفية بشأنه، استخلص من ذلك أن للأسطقس خاصية مميزة له، وهي أنه غير منقسم وهذا الانقسام له يكون إما بالحد أو بالنوع أو بالكمية، أي أن الأسطقس الحقيقي هو المشترك لجميع المركّبات الذي هو أول ما تركبت منه جميع الأشياء وهو موجود في كل واحد منها وإليه تنحل جميع الأشياء بالذات لا بالعرض. وهذا الأسطقس يجب أن يكون هو السبب في سائر الأسطقسات وهو يساوي المادة الأولى[٥٨].

أما العنصر، فهو الذي يقال إن الشيء منه، وهو أقرب في المعنى للأسطقس وهو على نوعين، بعيد وهو العنصر الأول، وقريب وهو الذي له الصورة الأخيرة في الكون، أعني الذي يقبل الصورة الأخيرة[٥٩].

وفضلاً عما تقدم فإن هناك مفاهيم أخرى، تُذكر مع الهيولى كالمبدأ والعلّة والجوهر والقوة والجزء[٦٠].

فالمبدأ يُقال على كل ما يُقال عليه السبب، وقد يُقال على ما منه يبتدىء الشيء بالحركة، وقد يقال على الذي يجوز منه كون الشيء[٦١]. وهو بهذا المعنى أقرب إلى الأسطقس، أعني الذي يبدأ منه الشيء، والأول الذي منه مبدأ التغيّر هو الحركة في المكان والنشوء والاستحالة[٦٢].

أما العلة فتقال على جميع الأشياء التي يقال عليها اسم المبدأ، فتقال على العلل الأربع وهي المادة والصورة والفاعل والغاية. فالعلل منها ما هي في الشيء وهي المادة والصورة، ومنها ما هي خارج

= أيضاً غير متناهية، انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٨. أما نقد ابن رشد لهم، ففي ص ٣٠٨ وما بعدها، وأما من يرى أنها متناهية، فهم الفلاسفة الطبيعيون وأنباذوقليس، انظر نقده لهم، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣١٢ وما بعدها.

(٥٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٥، وقارن تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٧، ويضيف ابن رشد هنا إلى الأسطقس صفات أخرى، منها أنه وجب أن يكون الذي منه تتكون جميع الأجسام على أنه موجود فيها، إما بالقوة وإما بالفعل. كذلك قارن مقالة الزاي من التفسير، ص ١٠٢٠، الألف الكبرى، ص ٨٥.

(٥٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٦٥٧، وقارن أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) ص ٦٥٥، ويحد ابن رشد بحد آخر فيقول: إنما أقول عنصر الشيء الذي ليس هو بالفعل شيئاً ما مشاراً إليه وهو بالقوة ذلك الشيء، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الحاء، ص ١٠٢٨، ١٠٧٠، ١٠٨٤. كما ذكر حد العنصر عند الفلاسفة العرب المسلمين، فمثلاً يحده الكندي أنه طينة كل طينة، انظر رسالة الحدود، (الأعسم)، ص ١٩١. وقارن د. حسام الألوسي، الكندي وآراء. . .، ص ١٦٣. وانظر كذلك معانيه المختلفة، ابن سينا، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٤٥، حيث يرى أن العنصر هو الهيولى؛ كذلك الغزالي، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٩٢؛ الآمدي، المبين، (الأعسم)، ص ٣٨١؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٩٠.

(٦٠) سنذكر لاحقاً معاني الجزء والقوة والجوهر، لصلتها بطبيعة الهيولى، فلاحظ.

(٦١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣١، وقارن، نشرة الهند، ص ٣٣ وانظر التفصيلات، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٤٧٥ وما بعدها.

(٦٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، بويج، حرف الدال، ص ٤٧٧.

الشيء وهي الفاعل والغاية[٦٣]، وابن رشد هنا يساوي بين العلة المادية والعنصر مثل ما يقال إن النحاس علة الصنم والفضة علة الخاتم[٦٤].

ويتضح من هذا الذي قيل، أن لفظة هيولى تُدرس ضمن مجالات فلسفية طبيعية وميتافيزيقية، نظراً لتداخل هذا المفهوم كما وجدناه مع مفاهيم أخرى، حتى ليمكن القول إن هذه الهيولى فضلاً عن الصورة هما الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الرشدية برمتها، في تفسيرها لكل التغيرات التي تجري في العالم الطبيعي، وهي بالأساس تستند إلى ما جاء به أرسطوطاليس من قبل في هذا الميدان.

---

(٦٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ٢٩، وقارن نشرة الهند ص ٣٢؛ تفسير ما بعد الطبيعة: (بويج) الدال، ص ٤٨٠، تهافت التهافت (بويج) ص ٢٦٦.

(٦٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٤٨٣، وقارن، أرسطوطاليس ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٤٨١، وراجع للتفصيلات بشأن تحديد مفهوم العلة، انظر ابن سينا، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٦٠؛ الغزالي، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٨٨؛ الآمدي، المبين، (الأعسم)، ص ٣٨٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٨٨.

المبحث الثاني
أحكام الهيولى

المقصد الأول ـ الهيولى جوهر

يقدم ابن رشد عدة أدلة(٦٥) فلسفية لإثبات جوهرية الهيولى بإزاء جوهرية الصورة. ويرى ابن رشد أن هذه الأدلة هي أدلة جدلية مشهورة ولكنها خضعت للفحص البرهاني، ولهذا فإن قسماً من هذه الأدلة يفهم منه أنه يبطل جوهرية الصورة، وهذا خلاف ما هو معروف عنها، وقسم من هذه الأدلة يثبت جوهرية الصورة، وهذا هو الذي يبغيه ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس. وهذه الأدلة(٦٦) تؤكد ما ذهب إليه ابن رشد من أن الهيولى أعرف في الجوهرية من الصورة عند بادىء الرأي(٦٧)،

---

(٦٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الزاي، ص ٧٧٧، وقارن أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) ص ٧٧١، *Metaphysica*, (Ross), BK XII, p. 1033. ويلاحظ أن مقالة الزاي هي التي ستكون محور هذا النقاش. ويشير أرسطوطاليس إشارة هامة، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٦٤، بصدد جوهرية الهيولى والصورة فيقول، أما معرفة ما إذا كانت الصورة أو الموضوع هو الجوهر، فأمر لا يزال غامضاً. أي أن أرسطوطاليس قد أجل الحديث عن ذلك في علم الطبيعة، ليفصله في علم ما بعد الطبيعة. أما عبد الرحمن بدوي، فيقول في كتابه، أرسطو، ص ١٤٠، إن الهيولى جوهر بالمعنى الحقيقي، بينما هي في الواقع لاوجود، لأنها إمكانية مطلقة، إمكانية للتعين بأية صورة من الصور، أي أنها ليس لها وجود بالفعل لأنها لامحدودة، واللامحدود غير موجود، فكيف يتفق أن هذا اللامحدود هو الجوهر الأول، بمعنى الوجود الحقيقي؟ إننا هنا ـ والتعليق لبدوي ـ بإزاء تناقض شنيع في فلسفة أرسطو، تناقض يهدم المذهب من أساسه. ويلتمس بدوي عذراً لرأي أرسطو هذا فيقول، إنه يجب أن تفهم الهيولى هنا بمعنى اللاوجود، وكلما قل نصيب الشيء عما هو بالقوة كان الشيء أعلى درجة في الوجود. ولكن الملاحظ هنا، أن فهم بدوي لهذه المسألة بشأن طبيعة الهيولى الأولى قد أوقعه في تناقض واضح. فالهيولى الأولى عند أرسطوطاليس وكذلك ابن رشد هي وجود ما وليس مجرد استعداد بل الاستعداد هو عرض فيها، انظر التفصيلات لاحقاً، وراجع حاشية (٨٧) من هذا الفصل.

(٦٦) إن هذه الأدلة التي سأذكرها فيما بعد، لم يسمها ابن رشد بهذه التسمية بل أنا الذي أطلقت عليها ذلك.

(٦٧) انظر ما قلناه في المبحث الأول من هذا الفصل، حاشية (٦)، ويشير ابن رشد أيضاً في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦٩، إلى أن الموضوع الأول (الهيولى) يظن أنه جوهر أكثر من غيره. وهناك آراء مختلفة بشأن الجوهر في نظر الفلاسفة السابقين لسقراط، وهم الذين قال عنهم ابن رشد، إنهم لم يشعروا من الأسباب الأربعة إلا السبب الهيولاني المادي، ولكنهم اختلفوا فيه، وإنه لم يقل أحد منهم الرأي البرهاني فيه حتى زمن أرسطوطاليس، فمنهم من قال إن الجوهر واحد وهو بارمنيدس، ومنهم من قال أكثر من واحد وهم أنكساغوراس وأنباذوقليس، ومنهم من قال أشياء متناهية، ومنهم من قال أشياء غير متناهية، انظر م. س.، ص ٧٥٨ وما بعدها.

ولكن الجوهر مما يقال عليه يقال الهيولى والصورة والمركّب منهما (الجسم)[٦٨].

ويضرب لنا ابن رشد مثالاً لذلك، بتمثال النحاس، فهذا التمثال يتألف من موضوع قائم بذاته يسمى الهيولى، ومن صورة أو شكل، ومن مركّب منهما مثل الصنم المجموع من النحاس والشكل. فالتمثال يمكن أن يتغير شكله أو صورته، ولكن تبقى مادته. ووفقاً لهذا صرح ابن رشد بشأن جوهرية الهيولى برأي مفاده أن الهيولى إن لم تكن جوهراً فما الجوهر غيرها إلا شيء فائت، ولهذا لا يمكن أن نسمي الشيء جوهراً، وكان الجوهر أمراً معدوماً[٦٩]. وعليه فإن ابن رشد يأخذ هنا بالحد المشهور للجوهر، ويطلقه على الهيولى، وهو الذي تحمل عليه سائر الأشياء ولا يحمل هو على شيء أصلاً.

والأدلة الفلسفية التي قدمها ابن رشد لإثبات جوهرية الهيولى هي:

١ ـ **الدليل الطبيعي**: يقول ابن رشد، إن الحجة على أن الهيولى هي علة الجوهر المحسوس، أنه إذا انتزعنا بالذهن ما عدا الهيولى من الأمور الموجودة في الشخص المشار إليه لم يبق شيء ثابت إلا الهيولى، أي أن الهيولى لا ترتفع بارتفاع تلك الأشياء، وترتفع تلك الأشياء بارتفاع الهيولى[٧٠].

ويعد هذا الدليل في نظر ابن رشد من الأدلة التي لا تثبت جوهرية إلا للهيولى دون الصورة، وأن الصورة هنا تعامل معاملة العرض، وهو مخالف لرأيه إطلاقاً، وهو الذي قد نبه عليه سلفاً كما لاحظنا.

٢ ـ **الدليل الرياضي**: سبق أن أشرنا عند تعريف الجسم[٧١] إلى أن الأبعاد الجسمية الثلاثة، هي أعراض في الجسم وليست بجواهر، وأن الجسم هو الجوهر، وابن رشد هنا، يستند بذلك لإثبات جوهرية الهيولى، مبيناً أن الطول والعرض والعمق، الذي ظن بها أنها جوهر الجسم، إنما ظاهر من أمره أنه كمية، والكم كما هو معروف عنه ليس بجوهر، ولهذا نجد أن هذه الأبعاد الثلاثة إذا ارتفعت لم يرتفع الجوهر، وعليه لم يبق عند المشاهدة شيء يسمى جوهر إلا الهيولى[٧٢]. فالهيولى لا تكون جوهراً بالأبعاد الثلاثة، لأن الهيولى إذا ارتفعت ارتفعت معها هذه الأبعاد. فلو كانت الأبعاد جواهر على ما

---

(٦٨) م. س.، الزاي، ص ٧٦٩، وهذا بالتأكيد سيتخلل كل مقالات ما بعد الطبيعة التالية لمقالة الزاي.

(٦٩) يفهم من هذا القول ابتداء الصورة والأعراض، انظر ما سنذكره لاحقاً، وانظر م. س.، الزاي، ص ٧٧٣. ومما يلاحظ أن هذا الرأي الرشدي قد تبناه وتبعاً لأرسطوطاليس، ابن سينا، انظر، الشفاء، الإلهيات (سليمان دنيا)، ج ١، ص ٦٠، وقد خالفهم الفيلسوف أبو البركات البغدادي، انظر، المعتبر في الحكمة، ج ٣، ص ٢٠١، وقارن نعمة محمد، أبو البركات البغدادي وفلسفة الطبيعة، ص ٦٦. ويرى البغدادي، أن الصورة تكون وتفسد بحسب حالة الهيولى المتعلقة بها. أما القدماء فإنهم يجوزون الكون والفساد على المادة الأولى وهي قديمة، انظر ابن رشد، تهافت التهافت (بويج) ص ٦.

(٧٠) أيضاً، ص ٧٧٣. وهذه الحجة من الحجج الرئيسة عند ابن سينا، انظر الشفاء، الإلهيات (سليمان دنيا) ص ٦٨ وما بعدها. الإشارات والتنبيهات، ق ٢، الطبيعيات (سليمان دنيا) ص ٢٠٠.

(٧١) انظر، الفصل الأول، المبحث الثالث.

(٧٢) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الزاي، ص ٧٧٤، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٨، نشرة الهند، ص ٤٠، ومن الجدير بالذكر هنا، أن ابن رشد يشير إلى أن الهيولى الأولى لا يمكن أن تتعرى عن الكم، أي عن البعد.

يقولون لبقيت عند ارتفاع الهيولى، ولكن هذا محال، لأن الأبعاد الثلاثة مهمتها الرئيسة تحديد الهيولى فقط[٧٣]، أي اعطاؤها البعد الامتدادي.

٣ ـ الدليل المنطقي: هذا الدليل بخلاف الدليلين الأول والثاني، فهو يبحث فضلاً عن جوهرية الهيولى، جوهرية الصورة، ويميزها عن الأعراض الأخرى التي تحمل على الهيولى، وإن كان هذا الدليل مستنبطاً من الدليل السابق له وقائماً عليه ومفاده أن الهيولى جوهر بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من المقولات العشر المعروفة في المنطق[٧٤].

ويعني ابن رشد بهذا، أن الهيولى تعد موضوعاً لجميع المقولات، وأن طبيعتها هي غير طبيعة تلك المقولات، لأن المقولات إنما هي بمثابة أعراض تحمل على الجوهر الذي تحمل عليه. وينبّه ابن رشد إلى مسألة مهمة، وهي أن هذه المقولات التي هي بمثابة أعراض فضلاً عن الصورة، لو كانت من طبيعة المادة وجوهريتها لما قبلت الهيولى جميع الصور والأعراض التي تتعاقب عليها[٧٥].

ويريد ابن رشد بهذا أن يوضح اللبس القائم في الذهن والذي يرى من خلال هذه الأدلة أن الهيولى هي وحدها التي يمكن أن يطلق عليها لفظ الجوهر، دون الصورة، ويرى أن هذا القول غير صحيح، بل إن الصورة هي الأخرى جوهر وأحق بذلك أن يقال عنها جوهر[٧٦]، (وهذا ما سيتبين في الفصل القادم).

وإن الخطأ الذي وقع فيه بعض الفلاسفة إنما مرده إلى الربط بين الصورة والعرض، وعدم التمييز بين ماهية الشيء وبين أعراضه، لأن الماهية تطلق على الصورة دون الأعراض[٧٧].

والذي أريد قوله، إن ابن رشد لا يعني بهذه الأدلة التي ساقها لإثبات جوهرية الهيولى، أن الهيولى جوهر بالفعل، بل هي إمكان وقوة لامتعينة لأن تصبح جوهراً بالفعل بالصورة، وأن الإمكان والقوة هي إحدى صفاتها الرئيسة (على ما سنبين). وأيضاً، أراد ابن رشد من إثبات جوهرية الهيولى،

---

(٧٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٧٤ ـ ٧٧٥.

(٧٤) يحد ابن رشد الجوهر حداً منطقياً، فيقول: «إنه الشيء الذي يدل عليه القول المعطى آنية الشيء الذي هو الحد، وهو الذي يحمل بالذات»، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٨٥. وهناك حد آخر له، وهو الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، وهذا هو الجوهر الأول، مثل الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه، انظر تلخيص المقولات، ص ٨٦، وهناك تفصيلات لأنواعه، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٦٨ وما بعدها.

(٧٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٧٦؛ اللام، ص ١٥٣٢. ويفرق ابن رشد بين المقولات والأعراض، انظر الزاي، ص ٧٨٦ وما بعدها.

(٧٦) أيضاً، الزاي، ص ٧٦٩، ٧٧٦، ومن الجدير بالذكر أن الطبيعة، وكما درسناها في الفصل الأول، المبحث الثاني، تقال على الصورة، وتقال على الهيولى، وابن رشد مال إلى القول بالصورة، وهذا تأكيد لذلك القول ودفاع عنه، فلاحظ.

(٧٧) أيضاً، الزاي، ص ٧٧٤. وبشأن حد العرض، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٣، وقارن، نشرة الهند، ص ١٤. وهو يقال على ما لا يعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته، وبشأن حد الماهية انظر الجرجاني، التعريفات، ص ١١٠؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣١٤.

الرد على الفلاسفة الذين صرحوا أن الهيولى هي جوهر بالفعل، وهم الفلاسفة السابقون لسقراط، الذين بنظر ابن رشد، لم يشعروا من الأسباب إلا بالسبب الهيولاني المادي. ولهذا عدوه جوهراً، وإن اختلفوا في تحديد طبيعته[٧٨].

المقصد الثاني ـ التمييز بين أنواع الهيولى

كنا قد أشرنا من قبل، وعند تعريف الهيولى المطلقة والتي تبين أنها المادة الأولى (التي هي الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات)، أن هناك مادة خاصة لكل موضوع من موضوعات الطبيعة. وهي تتميز عن المادة الأولى بعدة ميزات، أشار إليها ابن رشد بالتفصيل.

ومن مميزات المادة الأولى عن المادة الخاصة بكل موضوع، أن المادة الأولى ليس فيها شيء من الفعل أصلاً، أي أنها خالية من كل قوة على الفعل، وليس لها صورة معينة، وأنها بالقوة والإمكان لجميع الصور، وأنها لا تتعرى من أية صورة أصلاً، لأنها لو كانت عرية من الصورة لكان ما لا يوجد موجوداً[٧٩]. وهذا محال عند ابن رشد لأن الاتفاق لا يوجد في القضايا الطبيعية.

ومن مميزات المادة الأولى الأخرى، أن الإمكان فيها والقوة ليستا من صلب جوهرها، بل هما موضوعتان لها، ذلك لأن القوة لو كانت في طبيعة جوهر المادة الأولى لا بالقياس إلى الصورة، لكان الذي بالقوة يكون بالقوة وهذا محال[٨٠]. لأن القوة والإمكان تقال للمادة بالإضافة وليستا من أصل المادة، بل هي لاحقة لها وظل، وإن كانت تقال بتقديم وتأخير، كما يقول ابن رشد[٨١].

وتمتاز المادة الأولى عن المادة الخاصة بموضوع معين، أنها لا تختص بقوة دون قوة ولا عدم دون عدم، لأنه لو كان كذلك لم تقبل جميع الصور، ولكانت أيضاً تحتاج إلى موضوع به قوامها، ويعدّ هذا الفرق من أهم الفروق بينها وبين المادة الخاصة[٨٢] بموجود معين.

---

(٧٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٧٩ وما بعدها، حيث يورد ابن رشد الآراء الفلسفية بشأن طبيعة الهيولى وموقفه منها. انظر التفصيلات لاحقاً.

(٧٩) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٠، وقارن كتاب النفس (الهند)، ص ٢٠؛ تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٦.

(٨٠) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٩؛ كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٢١؛ نشرة الهند، ص ١٢٣؛ النفس (الهند)، ص ٢٠، ويوضح ابن رشد ذلك فيقول عن المادة الأولى إنها غير مصورة، ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل، إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة، وأما لها غاية فواجب ضرورة، وهي الصورة، وإلا وجد ما شأنه أن لا يوجد. وقارن الإسكندر الأفروديسي، مقالة في الهيولى وأنها مفعولة (ضمن شروح على أرسطو) بدوي، ص ٤٣؛ ابن باجة، شرح السماع الطبيعي (فخري) ص ١٩. وحول الاتفاق والصدفة راجع الفصل الأول، المبحث الثاني، تعريف الطبيعة.

(٨١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٨، وقارن نشرة الهند، ص ١٠، وانظر التفصيلات لاحقاً، المبحث الثالث.

(٨٢) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٠، وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٧٣، حيث يقول أرسطوطاليس، إن الهيولى والعدم متغايران، وإن الهيولى غير موجود بطريق العرض، والعدم غير موجد بالذات. كذلك انظر ابن باجة، شرح السماع الطبيعي (فخري) ص ٢٠.

ويتابع ابن رشد مسألة مهمة في طبيعة المادة الأولى، ألا وهي مسألة أساسية في طبيعة الكون والفساد. فالمادة الأولى لا تتميز بأنها غير متكونة ولا فاسدة، ومرجع ذلك لأنها لا موضوع لها تتكون منه ولا تفسد إليه (اللهم إلا بالاستعارة)، كما يقال إن «الدن استحال خلاً إذا أريد بذلك الخمر الذي فيه»[٨٣]. وهذا الأمر بخلاف المادة الخاصة بموضوع معين، إذ لا بد لها في حالة الكون والفساد والاستحالة من جملة تغيرات تقبلها وتتحول بها من حال إلى حال[٨٤].

وفيما يخص العدم اللاحق للمادة الأولى، فهو غير القوة والاستعداد الذي لها، لأن القوة والاستعداد هنا إنما هو لأجل تلقي المادة الأولى لأمر ما عندما يعرض له عدم ذلك الأمر.

ولأجل توضيح هذه المسألة، يشير ابن رشد إلى الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة السابقون لسقراط في هذه المسألة، ألا وهي عدم التمييز بشكل واضح بين المادة الأولى وبين العدم في حالة الحركة والتغير، فخلطوا بينهما دون دراية من علم. ذلك لأن العدم[٨٥] إنما هو مبدأ بالعرض وليس ذاتياً في الشيء، أما المادة فإنها موضوعة للصورة ثابتة عند تعاقب صورة صورة عليها وعدم عدم[٨٦].

وعليه فإن الهيولى الأولى عند ابن رشد تكون وجوداً ما وليس مجرد استعداد، بل الاستعداد هو عرض أي هو استعداد في شيء هو المادة الأولى، مما يستلزم القول إن المادة الأولى لها وجود موضوعي حقيقي وإن كان غير متعين. ولو كان الأمر غير ذلك عند ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس، لتحول مذهبهما إلى مذهب مثالي خالص وليس مذهباً مثالياً[٨٧] موضوعياً.

ويضيف ابن رشد ميزات أخرى للمادة الأولى بإزاء المادة الخاصة، وهي أن المادة الأولى لا تختص

---

(٨٣) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١٠، وقارن ما يقوله الإسكندر الأفروديسي في مسألة (في الهيولى) حيث يشير إلى ذلك، ص ٤٣؛ كذلك ابن باجة، شرح السماع الطبيعي (فخري)، ص ٢٠. ويحد ابن رشد الكون بأنه يكون في الجوهر وأنه من لاموجود إلى موجود، انظر السماء والعالم (الهند) ص ٣.

(٨٤) يقول الإسكندر الأفروديسي في مقالة الهيولى، ص ٤٣، إن انفعال الهيولى الأولى يختلف عن انفعال الهيولى الثانية، وذلك أن الأولى تقبل الصورة الأولى بغير استحالة وفساد، أما الثانية، فإنها لا تقبل الصورة إلا باستحالة وفساد، لأن الكائن من علة متحركة يستحيل ويفسد، انظر التفصيلات لاحقاً.

(٨٥) هذه المشكلة سنشير إليها بالتفصيل في الفصل الرابع الخاص بالعدم، فلاحظ.

(٨٦) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١١؛ تهافت التهافت (بويج)، ص ١٠٦، ويلاحظ أن الإسكندر الأفروديسي يشير إلى هذه النقطة في مقالته في المادة والعدم والكون (ضمن شروح على أرسطو) بدوي، ص ٤٤، وهو بصدد شرح معنى الكون بحسب رأي أرسطوطاليس، في كتابه الطبيعة، ج ١، ص ٧٢، حيث يقول الإسكندر: «إن الهيولى موجودة بذاتها لأنها في طبيعتها شيء ما وهي غير موجود لأنها في طبيعتها شيء ما. وهي بالعرض لأن العدم هو بذاته غير موجود بذاته، وهي عرض في الهيولى، أعني أنه لا يمكن أن يكون في الهيولى شيء، أنه لم يعرض فيها عدم ذلك الشيء المكون». قارن كذلك ابن باجة، شرح السماع (فخري) ص ٢٠، وانظر ما يذكره موسى بن ميمون عن معنى الإمكان عند أرسطوطاليس في كتابه دلالة الحائرين (حسين آتاي) ص ٢٧١.

(٨٧) إن فهم نصوص ابن رشد بهذه الكيفية سيجعل ذلك أقرب إلى روح النص الرشدي وكيفية فهمه لفلسفة أرسطوطاليس في المادة الأولى التي هي وجود ما غير متعين إلا بالصورة، وليست هي لاوجود لأنها إمكانية مطلقة. كما يذهب إلى هذا الرأي الأخير عبد الرحمن بدوي، انظر أرسطو، ص ١٤٠، وقارن للتفصيلات ماجد فخري ابن رشد. . .، ص ٤٤ وما بعدها.

بصورة معينة أصلاً، بينما المادة الخاصة تكون لها صورتها الخاصة بها، ولهذا لا يمكن تصور المادة الأولى إلا بالمناسبة أو الإضافة على ما يقول أرسطوطاليس بحسب رأي ابن رشد، وأن نسبتها إلى جميع الصور هي نسبة الخشب إلى الخزانة. أما المادة المصورة فنسبتها إلى صورة خاصة، لكن هذه النسبة التي بين الخشب مثلاً والخزانة ليست من جهة ما الخشب موجود بالفعل، بل ذلك عارض له، وهذا هو الفرق بين هذه النسبة وبين النسبة الموجودة للصور إلى المادة الأولى، لأن النسبة بين ما بالقوة وما بالفعل من غير أن يعرض لما بالقوة أن يكون فيه فعل أصلاً(٨٨).

ويُعدّ هذا التمييز بين أنواع الهيولى مدخلاً لدراسة أهم مسألة تخص طبيعة الهيولى، ألا وهي مسألة القوة والتغير والكثرة، وعلاقتها بالإمكان، لتتضح الصورة كاملة عن طبيعة الهيولى عند ابن رشد، ولتتوضح الأصول الفلسفية لهذه المشكلة التي تعد صلب الفلسفة الرشدية بأسرها.

---

(٨٨) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١١، كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ٧٥؛ نشرة الهند، ص ٧٦، حيث يشير ابن رشد بالنقد إلى من يرى أن المادة الأولى مصورة بالذات وأن الأبعاد هي صورها، فيقول: «إن الأمر لو كان كما يقولون لكانت الجسمية واحدة بالشخص، ثابتة لصور المتكونات، وهذا غلط واضح»، انظر الفصل الأول، تعريف الجسم. ونجد هذا النص الرشدي عند ابن باجة، شرح السماع الطبيعي (فخري) ص ٢٠، حيث يقول: «إن النسبة لا تقع فيها مبادلة، فإنها تتصور بأنها ما نسبته إلى الاسطقسات كنسبة الخشب إلى الخزانة، وهذه النسبة بين موجودين بالفعل، وتلك النسبة بين موجود بالقوة وموجود بالفعل، فلذلك إذا بدلنا لم تكن نسبة المادة إلى الخشب كنسبة الخزانة إلى المادة، وبالجملة فكل جسم هو مادة لشيء، إنما صار مادة من قبل وجود هذه فيها». وقارن، للتفصيلات الإسكندر الأفروديسي، مقالة في الهيولى (ضمن شروح) بدوي، ص ٤٣.

المبحث الثالث

لواحق الهيولى

المقصد الأول ـ الهيولى والتغير

إن أهم ما تتميز به طبيعة الهيولى أنها موجود بالقوة دائماً، وأنها تكون بالفعل متى اقترنت بالصورة. أي أن القوة هي ظل لها، كما هو الفعل ظل للصورة بمعنى أن كليهما يعدان لواحق للمادة والصورة.

ولأن مسألة القوة ترتبط بها عدة مشكلات فلسفية حول طبيعة الهيولى، منها التغير والحركة والإمكان وما يتعلق بذلك من تفريعات لاحقة، ولهذا يمكن أن نقول إن فكرة الهيولى في الفلسفة الرشدية هي في الوقت عينه فكرة القوة، فضلاً عن أن فكرة الصورة هي في الوقت عينه فكرة الفعل[٨٩].

هاتان الفكرتان هما اللتان من خلالهما فسر ابن رشد العالم الطبيعي تفسيراً غائياً[٩٠]، كما تعدان المفتاح الرئيس الذي يلجأ إليه ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس لتفسير أية ناحية من نواحي العلم والفلسفة في منظومته الفكرية، وإن كان قد استند في تفسيره إلى المجال الميتافيزيقي[٩١].

وتعتمد نظرة ابن رشد لقوة الهيولى على وجهة نظره في التغير أو الصيرورة، لأن أي تغير يفترض الثبات للشيء، وكل صيرورة تستلزم وجود شيء لا يصير يجري عليه التغير بكل أنواعه وأشكاله التي

---

(٨٩) سنشير بالتفصيل إلى موضوع الفعل وعلاقته بالصورة في الفصل الثالث.

(٩٠) يصرح ابن رشد، أن كثيراً من القدماء السابقين لأرسطوطاليس، كانوا يجحدون السبب الغائي. والسبب الغائي هو الذي من أجله يكون الشيء شيئاً في الموجودات، وهذا السبب ليس وجوده في الشيء من أجل سبب آخر في الشيء، بل جميع ما يوجد في الشيء من الأسباب هو من أجل هذا السبب. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الألف الصغرى، ص ٣١ وما بعدها، ص ١٩٠. وبشأن موقف الفلاسفة السابقين لأرسطوطاليس من العلل، وهل العلل متناهية أم لا؟ وموقف ابن رشد النقدي منهم، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الصغرى، ص ٣٢ وما بعدها، ص ١٦٠. ويعتقد ابن رشد أن بعض الفلاسفة وعلى الأخص منهم أرسطيفوس كانوا يرفضون هذه العلة ويجحدون وجودها في جميع العلوم، انظر الألف الكبرى من التفسير، ص ١٨٨.

(٩١) يعتقد أبو يعرب المرزوقي في كتابه إبستمولوجيا أرسطو، ص ٢٥٤، أن موضوع القوة والفعل يمكّنان من حل المعضلة الأساسية في تصور أرسطو للعلم، وهي معضلة تكون كلية موضوع العلم وشخص الجوهر مُعْطَيَيها، كما ويرتبط بموضوع القوة والفعل مفهوم الكلي ونظرية التجريد ويساهما في حل مشكلتها.

عرفنا، وهي الهيولى. ولهذا نجد وثاقة الارتباط في دراسة الهيولى بين القوة والحركة[٩٢] . ذلك لأن كلاً من القوة والفعل يستمدان وجودهما من الحركة.

ولهذا نجد أن ابن رشد ينفي أن تكون الصور سبباً للتغير والكون والفساد ولا أن تكون سبباً للمحسوسات على نحو من الأنحاء، كما جرت عادة القائلين بذكرها (يقصد الفيلسوف أفلاطون)[٩٣]. وإنما يربط ابن رشد التغير بالهيولى فيقول إن التغير هو من فعل الهيولى[٩٤]، وتكون الهيولى جوهراً بالقوة. وابن رشد يشير إلى ذلك بوضوح، رابطاً أنواع التغير الأخرى التي تجري في الجسم الطبيعي بالتغير الذي يجري بالمبدأ الهيولاني، موضحاً أن سائر التغاير تتبع التغير الذي في الجواهر، أعني أن ما يوجد له التغير الذي في الجوهر توجد له سائر التغاير الأخرى[٩٥]. وهي «الكيف والكم والوضع والأين». ولا يشترط ابن رشد العكس في ذلك، بمعنى أن التغير الذي في الأين ليس يلزم أن يوجد له التغير في الجوهر أو في الكم أو في الكيف. فالتغير الذي في الجوهر يشترط في كونه تغيراً، أن يكون مركّباً من مادة وصورة هيولانية، ولهذا يشير ابن رشد إلى أن التغير الذي في الجوهر نطلق عليه التغير في المادة، أما إذا كان التغير في سائر التغاير الأخرى، فنطلق عليه اسم الموضوع[٩٦].

ولأهمية موضوع التغير في هذا الجانب نجده يرتبط بمفهوم الانقسام، لأن مما يعرف أن الانقسام إنما يكون للشيء من حيث هو ذو هيولى، لا من حيث هو ذو صورة[٩٧]. وعليه، فإن الهيولى التي هي

---

(٩٢) من المعروف أن التغير أعم من الحركة، لأنه يشمل الجوهر وباقي المقولات، وهذا هو رأي ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس، انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٧. ويحد ابن رشد الحركة، أنها كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، ويفسر ابن رشد هذا الحد للحركة لا سيما مفهوم القوة، فيشير بالقول، إنما اشترط فيه من جهة ما هو بالقوة لأنه فصل الحركة الذي يحفظ وجودها على جهة ما يحفظ فصول الموجودات وجودها لأن الكمال صنفان، كمال محض لا يكون فيه شيء من القوة أصلاً وهو نهاية الحركة الذي إذا بلغته كفت وفسدت، وكمال يحفظ ما بالقوة ولا يوجد إلا بوجود القوة مقترنة به وهذا المعنى هو المسمى حركة. انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٢٢. كذلك يحدها ابن رشد أنها كمال المتحرك بما هو متحرك، انظر السماع الطبيعي، ص ١٠٧، فالحركة هي وجود متوسط بين القوة والفعل والإمكان المحض، وإلى ما هو بالفعل والكمال المحض، وإلى ما هو بالقوة والإمكان المحض، وإلى ما هو متوسط بينهما، وهو كالمؤلف مما بالكمال ومما بالقوة. ولهذا أخذ ابن رشد من كل جزء، وبنى هذا التعريف للحركة ليبين قيمة الصلة بين القوة والهيولى. للمزيد من التفصيلات بشأن آراء الفلاسفة (أرسطوطاليس وابن سينا وابن باجة) من مسألة القوة والهيولى والحركة انظر، معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ٥٠. وبشأن رأي أرسطوطاليس بالتفصيل انظر رافيسون، ميتافيزيقا أرسطو، نقلاً عن بول جافيه وجبريل سياي؛ مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، ص ٨٢. ويصرح رافيسون، أن الحركة هي اللاوجود في الوجود، وهي اللاوجود في حالة انتقاله إلى الفعل، أي أن الحركة هي النقطة اللامنقسمة التي تتلاقى عندها الأضداد.

(٩٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الألف الكبرى، ص ١٢٦.

(٩٤) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٧٨٠.

(٩٥) أيضاً، مقالة الحاء، ص ١٠٣٢.

(٩٦) انظر، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٦٧، وقارن نشرة الهند، ص ٦٧.

(٩٧) انظر التفصيلات، الفصل الأول، المبحث الثالث، خصائص الجسم الطبيعي (التناهي).

موضوع التغير الذي في الجوهر، تكون بالقوة، ويعد وجوداً وسطاً بين الذي بالفعل وهو الصورة، وبين العدم الذي بالعرض، وذلك لأن الهيولى تشبه الوجود بجهة والعدم بجهة أخرى[٩٨].

المقصد الثاني ـ مفهوم القوة[٩٩] وعلاقته بالهيولى

درس ابن رشد العلاقة بين القوة والهيولى بشكل تفصيلي، ويمكن تلمس ذلك من خلال إيراد المعاني المختلفة للقوة[١٠٠]. وقبل إيراد هذه المعاني المختلفة للقوة لا بد من القول ابتداء ومسبقاً، إن الحد الحقيقي للقوة، كما سيظهر من خلال هذه المعاني، هو أقرب في المفهوم إلى معنى التغير بشكله العام الكلي، أي أقرب إلى الحركة بمفهومها الطبيعي. وهذا ما يشدد عليه ابن رشد بالاستناد إلى تعريف الحركة، إذ يقول «إن الحركة هي كمال ما بالقوة، فإذا لم تكن هنالك قوة لم تكن هنالك حركة»[١٠١]، أي أن ابن رشد يربط القوة بالفعل من خلال الحركة ويجعلها وجوداً متوسطاً بينهما[١٠٢].

وقبل ذكر المعنى الحقيقي للقوة، مهد ابن رشد لها بذكر معان أخرى للقوة تقال عليه بطريق الاستعارة والتشبيه[١٠٣].

---

(٩٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الحاء، ص ١٠٣١، ويوضح ابن رشد في مقالة اللام، ص ١٤٣٧، هذا المعنى للتغير رابطاً إياه بالهيولى، عاداً ذلك مبدأ للأضداد، مقسماً التغير إلى أربعة أقسام، كما أشرنا إلى ذلك مراراً. فالتضاد الذي في الجوهر هو الصورة والعدم، والتضاد الذي في الكيف هو الحرارة والبرودة، وفي الكم الزيادة والنقصان، وفي الأين السكون والحركة. وعليه فلا تضاد إلا وله مادة، ولكن ليس هذه المادة مادة لكل تضاد بل هي مادة من طريق أنها تقبل الأضداد لا من طريق أن لها واحداً من الضدين في جوهر بل هي ثابتة.

(٩٩) درس ابن رشد بالتفصيل القوة والفعل في تقسيمه للموجودات إلى قوة وفعل، وذلك في مقالة الطاء من تفسير ما بعد الطبيعة، وكذلك في مقالة الدال من التفسير أيضاً، ودرسها في مقالة اللام أيضاً، وفي السماع الطبيعي عند دراسته للمبادىء العامة للموجودات وللحركة، وكذلك في تلخيص ما بعد الطبيعة. ويقول في التفسير، لما كان الموجود بما هو موجود ينقسم بالذات إلى القوة والفعل، كانت هذه الصناعة (يقصد الميتافيزيقا) هي الناظرة في الموجود بما هو موجود. شرع في هذه المقالة (الطاء) يتكلم في أنواع القوة والفعل ليعرف جوهرها وينسب ذلك إلى الدلائل، ويبين المتقدم فيهما، ويعاند الذين ينكرون وجود القوة في الموجودات، انظر مقالة الطاء، ص ١١٠٤. ويلاحظ هنا، أننا لا نشير إلى حد الفعل وطبيعته لأن ذلك مخصص له الفصل الثالث لعلاقته بالصورة، وسوف لا نهتم كثيراً بالتحديدات غير الداخلة في صلب مفهوم القوة وعلاقتها بالهيولى إلا لماماً.

(١٠٠) كنا قد أشرنا سابقاً، الفصل الأول حاشية (١٤٤) إلى حد القوة بشكل إجمالي والآن نشير إلى ذلك بالتفصيل ومن وجهة نظر أخرى، أي سندرسها ضمن مفهومها الكلي لأنها تقال بشكل أعم مما تقال على الحركة والتغير فقط، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، الطاء، ص ١١٠٦.

(١٠١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (الطاء) ص ١١٣١، وراجع ما قلناه حاشية (٩٢) من هذا الفصل.

(١٠٢) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٨٧. وخصص ابن رشد لهذا القول المقالة السادسة من السماع الطبيعي التي بحث فيها مفهوم المتصل وعلاقته بالحركة والزمان والمكان. انظر ما قلناه بالتفصيل عن هذا المفهوم، الفصل الأول، المبحث الثالث، وقارن، ماجد فخري، ابن رشد. . .، ص ٦٩.

(١٠٣) هناك معان للقوة تقال بطريق الاستعارة، منها مثلاً ما يقال في صناعة الهندسة إن خطاً كذا يقوى على سطح كذا، وإنما قيل ذلك فيه لأن الخط هو بالقوة مربع لكن خروجه من القوة إلى الفعل ليس يتغير ولا من قبل محرك، فلذلك قيل فيه قوة، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٠٩. وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) =

والمعاني الحقيقية للقوة تذكر بعدة تحديدات، تشير كلها إلى بيان المبدأ الذي هو بالقوة بالنسبة إلى المبدأ الذي هو بالفعل (الصورة). ومن معاني القوة الحقيقية أنها:

أ ـ تقال للمبدأ الذي من قبله ينفعل الشيء عما يفعل به فعلاً ما، انفعالاً هو أجود وأكثر لموافقة ذلك الفعل وقبوله[104] ويوضح ابن رشد ما المراد من معنى الأشياء المنفعلة عن غيرها، فيقسمها إلى قسمين: منها ما تنفعل إلى الذي هو أفضل، وهي التي يقال إن لها قوة، ومنها ما تنفعل إلى الذي هو أردأ وهي التي يقال فيها إن ليس لها قوة[105]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن معنى المبدأ يقال بنسبة إلى قوة واحدة هي السبب في سائر القوى الأخرى، والتي هي بمثابة أوائل ومبادىء للموجودات الكائنة الفاسدة، وهي منسوبة إلى قوة واحدة هي المبدأ لجميعها[106].

ب ـ وتقال قوة على كل ما كان له مبدأ تغير في غيره بما هو غير[107]. وهذا الحد للقوة أقرب في مجمله من حد الحركة التي هي كمال ما بالقوة. لأن ابن رشد هنا قد عدّ مبدأ التغير في الغير بما هو غير أصلاً للتغير، أي أنه أشار إلى الهيولى بشكل ضمني، أي أنه قد عدّ القوة بمثابة الأشياء المحركة لغيرها مثل الحار يسخن والطبيب يبرىء، وبالجملة جميع الصنائع الفاعلة.

جـ ـ وتقال قوة أيضاً على الشيء الذي له قوة ينفعل بها من شيء آخر[108]. أي إن مفهوم القوة يقال على الأشياء التي من شأنها أن تتحرك من غيرها وهي المقابلة للقوى المحركة، وهي بهذا المعنى تقال على كل ما في ذاته مبدأ حركة، وبهذا الحد للقوة ينفصل الحد العام للطبيعة عن الصناعة[109].

د ـ وتقال قوة على ما فيه مبدأ به يمكن أن يتغير من غيره إلى شيء ما وينقلب إليه ذلك الذي ينقلب إليه، إما أن يكون أشر وإما أن يكون أجود[110]. ويوضح ابن رشد هذا التحديد للقوة مبيناً أن التغير إلى الرداءة إنما يكون بالقوة لأن الذي يتغير إلى الفساد لو لم يكن فيه قوة على الفساد لما أمكن فيه أن يفسد، وإذا كان ذلك فهذه الأشياء لها في أنفسها أحوال وعلل ومبادىء بها صارت قابلة للتغير[111]. ونص تفسير ابن رشد لحد القوة يعني به وجود مادة قابلة للتغير في كل الأحوال لأن فيها قابلية أو إمكان التغير.

= ص ٢٥؛ نشرة الهند، ص ٢٨. وقد تقال القوة مثلاً على الفعل الجيد، وبهذا يقال «إن فلاناً له قوة على القول والمشي وغير ذلك» وأيضاً قد تقال على ما ينفعل بعسر ويفعل بسهولة كما قيل في مقولة الكيف. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٤؛ نشرة الهند، ص ٢٧؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال ص ٥٨٣.

(١٠٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (الدال) ص ٥٨٢؛ وقارن مقالة الطاء، ص ١١٠٩ وما بعدها.

(١٠٥) أيضاً، مقالة الدال، ص ٥٨٢.

(١٠٦) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١٠.

(١٠٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٨٤؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٤؛ نشرة الهند، ص ٢٧.

(١٠٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٨٢.

(١٠٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٤؛ وقارن نشرة الهند، ص ٢٧، وراجع ما قلناه في حد الطبيعة والصناعة، الفصل الأول، المبحث الثاني.

(١١٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال، ص ٥٨٥.

(١١١) أيضاً، ص ٥٨٥.

هـ ـ وأحياناً تقال القوة على أجزاء الشيء الذي في الشيء، وهنا على معنيين: الأول تقال على الأجزاء التي من قبل الكيفية مثل المادة والصورة؛ والثاني تقال على الأجزاء التي في الكمية، والأجزاء التي في الكمية متى كانت متصلة كانت قوة محضاً، ومتى كانت بالفعل في الشيء إلا أنها مرتبطة ببعضها أو ملصوقة كان اسم القوة يقال عليها بتأخير(١١٢). ويشير ابن رشد هنا إلى المذهب الذري الذي يرى المعنى الثاني في مفهوم القوة، إذ يصرِّح هذا المذهب أن الأجزاء التي لا تتجزأ التي هي عنصر الأشياء كانت بالقوة في جميع الأشياء، وذلك قبل أن تشتبك بعضها ببعض وأنها لم تكن بالفعل(١١٣).

ويتضح من خلال هذه التحديدات للقوة، أن القوة تقال على الأمور الممكنة في الشيء، أي أن الذي فيه القوة على الانتقال من حالة إلى أخرى(١١٤).

ويريد ابن رشد من ذلك كله صياغة حدّ حقيقي للقوة، يبني على أساسه مفهومه العام للحركة بشكلها المتعارف عليه في العلم الطبيعي، فيقول «إن القوة هي الحد الذي يقال فيه إنه ابتداء تغير في آخر من جهة ما هو آخر»(١١٥).

وإذا ما أردنا أن نوضح هذا الحدّ الحقيقي للقوة، نقول إن ابن رشد قد أراد بهذا التحديد لها أن اسم القوة الحقيقي يقال عن الأمور المتحركة، والتي جميعها ينطلق عليها القول إنها مبدأ في الشيء شأنه أن يفعل به في غيره لما هو غير أو ينفعل به عن غيره لما هو غير(١١٦).

وبعبارة أخرى إن القوة هي أي شيء «ما كان به مستعداً لأن يوجد بالفعل، وهذه هي القوة التي تقال على الهيولى بشكل عام»(١١٧).

---

(١١٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٥ ـ ٢٦؛ وقارن نشرة الهند، ص ٢٨.

(١١٣) أيضاً، ص ٢٦؛ وقارن نشرة الهند، ص ٢٨؛ تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة اللام، ص ١٤٤٥. وبشأن موقف ديمقريطس والمذهب الذري عموماً، انظر ابن رشد، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٩؛ كذلك علي سامي النشار وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي الحديث.

(١١٤) يوضح ابن ميمون، معنى الإمكان عند أرسطوطاليس، وتبعاً له ابن رشد، بقوله: «إن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلاً لإمكانه قابلة لاستعداده . . ، وإن مراد أرسطو من الإمكان في هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل المزاج الإنساني وتوابعه التي تحدث في مادته، أعني النطفة، وأما الإمكان المطلق الذي هو بحسب الماهية وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم في الجملة وإن حصل استعداده التام أم لم يحصل». انظر دلالة الحائرين (حسين آتاي) ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(١١٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال، ص ٥٩٣؛ مقالة اللام ص ١٤٤٣.

(١١٦) نفسه، مقالة الدال، ص ٥٩٢.

(١١٧) انظر، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٥، ص ٨٣؛ وقارن، نشرة الهند، ص ٢٧. ويشير ابن رشد إلى أن هذا الحد للقوة هو الذي ارتضاه أكثر الفلاسفة، انظر أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) مقالة الدال، ص ٥٨٢، وقارن *Metaphysica*, (Ross), BK XII, p. 1019. وقد حد الفلاسفة العرب القوة، فهي عند الكندي، كل ما ليس بظاهر وقد يمكن أن يظهر مما هو فيه بالقوة، انظر الحدود (ضمن المصطلح) (الأعسم)، ص ١٩٤، وانظر معاني القوة عند ابن سينا، النجاة، (ماجد فخري) ص ٢٥٠، ويحدها ابن سينا، أنها مبدأ التغير في آخر من حيث إنه آخر. ومبدأ التغير إما في المنفعل وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل، وهو القوة الفعلية.

المقصد الثالث ـ أنواع القوة وعلاقتها بالهيولى

تتميز طبيعة العلاقة بين القوة والهيولى من القول إن القوة هي الاستعداد الـذي في الشيء، والإمكان الذي فيه، لأن يوجد بالفعل. والذي نبغيه من وراء هذا القول الانطلاق إلى مجال أرحب في دراسة هذه العلاقة، من خلال النظر في أصناف القوة وأنواعها وصلة ذلك بالهيولى، مع بيان أيهما أقدم في الوجود هي أم الفعل، ومتى تتقدم هي على الفعل، ومتى يكون التقدم للفعل عليها(١١٨).

والقوة عند ابن رشد، تنقسم إلى قسمين: قوة فاعلة وقوة منفعلة. والفاعلة هي مبدأ تغير في شيء آخر بما هو آخر لا في نفسه، أما المنفعلة، فهي القوة التي تقبل التغيير في ذاتها من آخر من جهة ما هو آخر، لأنه من المعروف بنفسه أن الشيء لا ينفعل من نفسه(١١٩).

وكأن ابن رشد قد أشار في حدّه للقوة المنفعلة إلى الهيولى عادّاً إياها مبدأ للانفعال بشكل دائم، لأن فيها قوة التغيير من غيرها وليس من نفسها. ويفهم من هذا أن القوة الفاعلة وإن فعلت في ذاتها يكون ذلك الفعل بالعرض، وليس بالذات، مثلما نقول إن الطبيب يبرىء نفسه. وأما القوى الطبيعية فالأمر فيها بالعكس، أي أن فعلها بالذات، أما القوة المنفعلة والتي ليس لها قدرة الفعل من ذاتها والانفعال، إنما يكون الانفعال لها عن غيرها. وابن رشد يرى أن ذلك يمكن معرفته من خلال النظر في أصناف العدم، لأن العدم منه ما هو عدم طبيعي والذي هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد في غيره، وعدم قسري، وهو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه(١٢٠).

وبناء عليه يمكن القول إن القوة الفاعلة تكون دائماً من قبل الصورة، أما القوة المنفعلة فتكون من قبل المادة والهيولى، وهذا ما أراده ابن رشد من ذلك أي أن الصورة وفق رأي ابن رشد لا تنفعل بما هي

---

(١١٨) سوف لا أشير بالتفصيل إلى تقدم الفعل على القوة، لأن ذلك سيُذكر في الفصل الثالث.

(١١٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الطاء، ص ١١١٠؛ وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٠؛ نشرة الهند، ص ٨٠.

(١٢٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٠؛ وقارن نشرة الهند، ص ٨٢. وانظر ما سنقوله لاحقاً وبالتفصيل عن العدم، الفصل الرابع، وقارن الإشكالات التي يثيرها ابن رشد بشأن طبيعة القوة المنفعلة والقوة الفاعلة، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٠؛ نشرة الهند، ص ٨٢. ومن هذه الإشكالات، بشأن القوة المنفعلة، أنه لربما يقال إن القوة المنفعلة مثلما هي تنفعل من غيرها قد تنفعل من ذاتها، مثل الصحة قد تكون من الطب ومن ذاتها، وبعضها لا يمكن أن تكون كذلك مثل البيت المنفعل فإنه لا يكون إلا عن صناعة البناء. ويجيب ابن رشد على هذا الجانب، فيقول: إن الصحة إنما تكون بالصناعة والطبيعة، ولذلك فإن هذه الصنائع (يقصد الطبيعة والصناعة) إنما تفعل لغاية ثم تنتظر حصول هذه الغاية عن محرك لا يتحرك، وأما البيت فإنه لا يحدث إلا عن الصناعة وراجع إلى الاختيار. والاختيار هنا هو القوى الفاعلة، وهذه القوة الفاعلة عند ابن رشد قسمان، ذوات نفوس، وغير ذوات نفوس فاعلة بالطبع، وذوات النفوس فاعلة بالاختيار والروية. وذوات النفوس منها ما هي ناطقة، ومنها ما هي غير ناطقة، فالتي لا نطق لها ولا شوق يخصها إنما تفعل بالذات أحد الضدين، مثل الحار يسخن، والبارد يبرد، وليس لها قوة إلا على أحدها فقط (= أي قوة العدم) وأما التي تفعل بالاختيار فإن لها قوة على فعل أيهما شاءت من الأضداد.

ولذلك كانت الصنائع الفاعلة معرفة الأضداد فيها لعلم واحد مثل صناعة الطب، فإنها بمعرفة الصحة والمرض. أما القوة الطبيعية فإنها إذا لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار، كالنار إذا لاقت الخشب فإنها تحرقه ولا بد.

صورة من مبدأ مغيِّر بالذات وإنما تنفعل بالعرض، ولذلك يكون التغير لها ليس تغيراً أولاً، بل من جهة ما هي صورة في منفعل وهي المادة. وعليه فإن الصورة التي ليست في مواد لا تنفعل أصلاً لا بالذات ولا بالعرض[١٢١].

ووفقاً لذلك فإن كل قوة منفعلة مهما كانت طبيعتها، فإن حدّ القوة الأولى مأخوذ فيها وهي المادة الأولى، وكذلك كل قوة قوة فاعلة، فإن حد القوة الأولى مأخوذ في حدها فعل الصورة الأولى وهي البريئة من الهيولى[١٢٢].

وهنا نجد أن حد القوة الأولى قد ذُكر في القوة المنفعلة والقوة الفاعلة، وسبب ذلك أن ابن رشد يذكر عدة مشكلات بشأن هذه التسمية (القوة الأولى) فيقول إنه لربما تكون القوة الفاعلة والمنفعلة مجتمعة في شيء واحد بعينه مثل المتحرك في المكان بذاته (أي مثل النجارة للنجّار والبناء للبنّاء)، أما في حركة الاستحالة والتكون فإن مبدأ الفعل فيها هو غير مبدأ الانفعال. هذا من جهة ومن جهة أخرى، إنه لربما تكون قوة الفاعل في شيء آخر غير الذي فيه قوة الانفعال، لأن بعض الأشياء تكون الفاعلة فيها في المنفعل نفسه وبعضها في غيره[١٢٣].

ويوضّح ابن رشد ذلك فيما نصه «إن المنفعل ينفعل من حيث له مبدأ مغاير له يخرجه من القوة إلى الفعل، وليس من شرط هذا المبدأ أن يكون فيه موضوع مغاير للموضوع الذي فيه قوة الانفعال بالمكان. فمثلاً العنصر المادي فيه مبدأ الانفعال، فوجب أن يكون شيء عن شيء مثل تكون النار من الدهن والأشياء الدسمة وانحلال أجزاء الشيء المؤاتي إلى ما إليه ينحل»[١٢٤].

ويريد ابن رشد من هذا كله الاستنتاج أنه لا يوجد شيء ينفعل من ذاته من جهة ما هو شيء واحد وليس هناك شيء آخر من قبله يغير لأنه لو كان ذلك لكان الشيء بالقوة من حيث هو بالفعل، وهذا محال، لأن البسيط ليس فيه قوة أصلاً وأن الذي فيه القوة هو المركّب[١٢٥] من مبدأين أحدهما بالقوة والآخر بالفعل.

وهنا نصل إلى صلب الموقف الرشدي من القوة والفعل وأيهما أسبق في الـوجود من الآخـر. وابن رشد هنا يرد على من ينكر وجود القوة في الشيء، ويعدّ الذي يقول ذلك إنما هو منكر «للممكن» وكل من يقول ذلك فهو سوفسطائي[١٢٦].

---

(١٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، مقالة الطاء، ص ١١١١. ومعنى الانفعال هنا، في نظر ابن رشد، أنه ينفعل إلى الأردأ أو إلى الفساد، أي ليس ينفعل شيء من ذاته.

(١٢٢) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١١.

(١٢٣) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١٢؛ وقارن مقالة اللام، ص ١٤٥٠.

(١٢٤) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١٢.

(١٢٥) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١٣؛ ومعنى اللاقوة هنا لا يقصد به شيئاً بسيطاً بل عدم تلك القوة، وهذا الذي هو ضد القوة هو عدم.

(١٢٦) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٢٦؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٢؛ نشرة الهند، ص ٨٤. ولا يعني ابن رشد هنا بالسفسطة المعنى التاريخي لهذه المدرسة، بل يقصد به الجانب المنطقي، وانظر التفصيـلات لاحقاً.

وعليه، فإن ابن رشد يشير وتبعاً لأرسطوطاليس إلى أن أول من صرح بإنكار وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هي قوية عليه هم أصحاب المدرسة الميغارية[١٢٧] Megaric School، هؤلاء الذين يصرّحون أن القوة عند الفعل فقط، بمعنى أن القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً. وهذا يلزم عنه بنظر ابن رشد ألا تكون قوة أصلاً[١٢٨]، لأن القوة عند ابن رشد مقابلة للفعل[١٢٩] ولا يمكن أن يوجدا معاً. وبشكل آخر، يقول ابن رشد «إن المساواة بين القوة والفعل وإنكار القوة في الشيء يؤدي إلى أن يكون الممكن ضرورياً، والضروري ممكناً»[١٣٠]، وهذا محال طبعاً، لأن القوة كما عرفناها هي الاستعداد والإمكان لأن تكون بالفعل، وهي ليست قوية على الفعل بذاتها[١٣١].

ورأي الميغاريين هذا قد وجد له صدى عند بعض المتكلمين المسلمين لا سيما الأشاعرة بشكل خاص، بحسب ما صرَّح به ابن رشد. إلا أن ما يميز الأشاعرة عن الميغاريين أنهم جعلوا الإمكان من

---

(١٢٧) من الملاحظ أن ابن رشد يطلق على هذه المدرسة وتبعاً لأرسطوطاليس ونقلاً عن الترجمة العربية القديمة اسم غاريقون، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الطاء، ص ١١٢٦.

(١٢٨) نفسه، ص ١١٢٦، وقارن أرسطوطاليس ما بعد الطبيعة (ضمن تفسير) ص ١١٢٤ *Metaphysica*, (Ross) BK XII, p. 1046. وبشأن آراء المدرسة الميغارية وشخصياتها وفلسفتها انظر برهييه، تاريخ الفلسفة، ج ٢، ص ٧؛ وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١١ وما بعدها. ويعتقد برهييه أن موقف الميغاريين من مفهوم أرسطوطاليس للقوة والممكن يُعدّ من الحجج المفحمة التي تحرج فلسفته، انظر ص ١٢١؛ وقارن، التفصيلات لاحقاً، وانظر حاشية (١٤٣) من هذا الفصل. وفي شخصيات هذه المدرسة المهمين ديودورس كرونوس الذي كان أستاذاً لزينون الرواقي أيضاً، وقد حمل على مبدأ أرسطوطاليس في الوجود بالفعل والوجود بالقوة وصرح «أن ما هو موجود بالقوة أو الممكن غير موجود». وقد اصطنع بذلك حجة يمكن وضعها على النحو الآتي: لا يمكن أن يخرج شيء مستحيل من شيء ممكن. ولكن من المحال أن يكون أي شيء في الماضي غير ما هو. إذ لو كان من الممكن أن يكون شيء في ماض غير ما هو، لوجب أن يخرج ما هو مستحيل (الاستحالة) مما هو ممكن (الإمكانية). وعليه لم يكن ممكناً أبداً أن يكون شيء غير ما هو، ومن المحال أن يحدث شيء لم يكن بالفعل. وعليه، فالوجود بالقوة مفهوم فاسد. ومن الملاحظ هنا، أن نكران ما هو ممكن أو موجود بالقوة يلزم من إيمان الميغارية بالوجود الواحد المطلق. انظر الموسوعة الفلسفية العربية، ط ١، ج ٢، ق ٢، بيروت ١٩٨٨، ص ١٣٦٤، مادة «ميغاريون» بقلم كريم متي.

(١٢٩) من الجدير بالذكر أن ابن رشد قد تنبه إلى هذه المسألة ولاحظ ما فيها من إشكالات وصعوبات تثار حولها، لا سيما في مسألة أيهما أسبق القوة أم الفعل؛ فقدم ابن رشد حلاً منطقياً لهذه المسألة، بأنه ذكر أن القوة لا تذكر إلا ويذكر معها الفعل، لأن القوة والفعل هما من جنس التقابل، ومع ذلك فيمكن أن يكونا من جنس المضاف، لأن كلاً من المضافين إنما يتصور بالإضافة إلى صاحبه، ولهذا فلا يطلب الحد أحياناً في جميع الأشياء على وتيرة واحدة لأنه ليس لكل الأشياء أجناس وفصول، بل بعض الأشياء تحد من مقابلاتها وبعض من معقولاتها وبعضها بأفعالها وانفعالاتها، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٢؛ وقارن نشرة الهند، ص ٨٤.

(١٣٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٤؛ وقارن نشرة الهند ص ٨٦.

(١٣١) أيضاً، ص ٨٤؛ وقارن نشرة الهند، ص ٨٦. ويشير ابن رشد هنا إلى أن هذا المبدأ، أي مبدأ القوة والفعل، مبدأ عظيم من مبادىء الصنائع الجزئية النظرية، والغلط فيه سبب لأغاليط كثيرة، وهو بالجملة أقوى الأسباب في أن يفضي بنا إلى السفسطة.

قبل الفاعل فقط، وفي موقفهم هذا (أي الأشاعرة) مخالفة لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله[١٣٢]، ويقصد ابن رشد بذلك نظريتهم الشهيرة (في الاستطاعة) وهي التي تذهب إلى القول «إنه ليس في الإنسان استطاعة وقدرة»، وعلى هذا تبطل الحكمة العملية، وتبطل الإرادات والاختيارات وجميع الصنائع الفاعلة، بحسب رأي ابن رشد[١٣٣].

ويقدم ابن رشد مثالاً على هذه الآراء التي تساوي بين القوة والفعل، وتنكر وجود القوة وتقدمها بالزمان على الشخص المكون بقوله «إن القوة على البناء هي مع البنّاء، وإن البنّاء حينما لا يبني ليس له قوة على البناء لأنه إنما توجد له القوة على البناء في وقت البناء». وكذلك كانوا لا يقولون في سائر القوى إنها لا تتقدم ما هي قوية عليه بالزمان[١٣٤]، ولكن هذا الرأي محال ومرفوض جملة وتفصيلاً عند ابن رشد[١٣٥].

والذي يريد أن يصل إليه ابن رشد من تقديم اعتراضاته على رأي الميغاريين، ومن ضمنهم المتكلمون الأشاعرة، التدليل على أن القوة موجودة، ولكنها لا تقوى على الوجود الفعلي بذاتها. ويعد هذا أحد الأدلة الأساسية الفلسفية التي تُذكر في العلاقة بين الهيولى والصورة[١٣٦]، وفي كيفية تقدم الصورة على الهيولى بالفعل، وما يترتب عليه من تفصيلات أخرى.

ويمكن إجمال اعتراضات ابن رشد على هؤلاء بالشكل الآتي:

---

(١٣٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (الطاء) ص ١١٢٦.

(١٣٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٥؛ وقارن نشرة الهند، ص ٨٧؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق، د. محمود قاسم، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٢٢، حيث يشير بالنقد التفصيلي لنظرية الأشاعرة في الاستطاعة. ويشير ابن رشد إلى أن الأشاعرة أدّاهم النظر إلى القول بها ليصححوا بها أموراً بنوا أولاً على صحتها، واصطلحوا مع أنفسهم عليها، فهم يطلبون تزييف ما يعاندها، وإثبات ما يعاضدها. وبشأن أصول هذه النظرة انظر، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج ٢، الأشاعرة، ص ٦٤. ويتضح موقف الأشاعرة من هذه النظرية بالرد على السؤالين الآتيين:

١ ـ هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه؟

٢ ـ هل تكون القدرة على الفعل وضده، أم قدرة على الفعل فقط؟

وهنا يجيب الأشعري على السؤال الأول فيقول: إن الاستطاعة مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل. ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده، وهنا لا يشترط الأشعري هذه الأحوال، وإنما يقرن وجود الفعل بوجود الاستطاعة. أما السؤال الثاني، فيجيب عليه الأشعري بنفي أن تكون الاستطاعة هي القدرة على الشيء وضده، لأن من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم في وجودها وجود مقدورها، لأنه لو قدر الإنسان على الشيء وضده لكان معنى ذلك في رأيه أنه يجب وجودهما معاً في وقت واحد، وبذلك يكون الإنسان مطيعاً وعاصياً في وقت واحد. وقارن للتفصيلات بشأن تطور أصول النظرية عند الأشاعرة، حميد خلف السعيدي، عبد القاهر البغدادي وآراؤه الكلامية، رسالة ماجستير (مخطوط)، كلية الآداب، بغداد، ص ٨٧ وما بعدها.

(١٣٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٢٧؛ وقارن مقالة اللام، ص ١٥٧٦.

(١٣٥) انظر التفصيلات لاحقاً، الفصل الثالث، مسألة تقدم الفعل على القوة.

(١٣٦) انظر ما قلناه سابقاً، في الفصل الأول، وفي حد الطبيعة هل هي الصورة أم الهيولى، وبيان رأي ابن رشد فيهما.

أ ـ إنه لا يصدق على البنّاء أنه بنّاء إذا لم يكن يبني، وذلك في غاية الشفاعة لأنه إذا كان البنّاء حينها لا يبني ليس فيه «إمكان» أن يبني، فإن صورة البناء التي هي مهنة البنّاء هي بعينها عدم إمكان البناء. أعني أنه يلزم أن البنّاء إنما سمي بنّاءً في حين ما لا يبني، بما فيه من عدم إمكان البناء، فيكون لا فرق بين من عنده مهنة البناء في حين ما لا يبني ومن ليست عنده، وهذا هو في هذه الحالة جوهر الصناعة هو عدم فعلها[١٣٧].

ويوضح ابن رشد هذه النقطة بشكل تفصيلي فيقول: «إنه إن لم تكن هذه المهنة موجودة في الذين لهم المهن في وقت ما لا يفعلون من غير أن يطرأ عليهم شيء يفسد المهنة، إما نسيان يكون لآفة، وإما لطول مرض، فيجب ضرورة أن تفسد عند الفراغ من الفعل، ولكن المشاهد والمحسوس أن الشيء المهني لا يفسد عند الفراغ من الفعل[١٣٨].

ب ـ وإذا ما أردنا أن نطبق هذه الحالة على الأشياء الطبيعية نجد أيضاً أن القوة متقدمة بالزمان على الفعل. فلو أخذنا مثلاً الأشياء الطبيعية وافترضنا أنه لا قوة فيها قبل أن تفعل، لزم ألا يكون ها هنا شيء بارد ولا حار، وبالجملة ليس هنا ملموس قبل أن يحس بحاسة اللمس، ولا مطعوم لا حلو ولا مر، قبل أن يذاق، وبالجملة لا يوجد محسوس قبل أن يحس، فلا يوجد شيء من هذا كله دون أن يكون الحيوان لا بالقوة ولا بالفعل[١٣٩]. وهذا القول إنما هو شبيه بما يذهب إليه الفيلسوف السوفسطائي المعروف بروتاغوراس، حسبما يرى ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس[١٤٠]، إذ يقول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد[١٤١].

ولكن هذا القول محال عند ابن رشد إذ يربط ابن رشد بين مفهوم القوة في الأشياء وبين المعرفة لها، فيقول «إن الحاس إذا لم يحس فهو حاس بالقوة، فإذا انتفت القوة لزم ألا يكون الحيوان حيواناً إلا في وقت إحساسه[١٤٢]. وهذا محال طبعاً، لأنه سوف يجمع النقيضين في وقت واحد، وهذا خُلف منطقي[١٤٣]. يحاول ابن رشد من خلاله إبراز الموقف المنطقي لهذه المسألة من خلال الاعتماد على مبدأ

---

(١٣٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٢٧. ومن الملاحظ أنه يمكن القول إن هذا الرد الرشدي على المدرسة الميغارية يمكن أن ينطبق على رأي الأشاعرة في (الاستطاعة)، كما ذكرنا.

(١٣٨) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٢٨.

(١٣٩) نفسه.

(١٤٠) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٢٩، ويسمي ابن رشد هذا الفيلسوف أفراطغورش.

(١٤١) انظر بشأن فلسفة بروتاغوراس، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٦. ويفسر يوسف كرم هذا القول لبروتاغوراس، فيقول وتبعاً لرأي أفلاطون في محاورة ثيتاتوس، إن معناها الجمع بين رأي هيراقليطس في التغير المتصل وقول ديمقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

(١٤٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٢٩.

(١٤٣) انظر ما قلناه في حاشية (١٢٨)، ويقدم برهييه، في تاريخ الفلسفة، ج ٢، ص ٩، هذا الصراع بين الميغاريين من جهة وبين أرسطوطاليس وتبعاً له ابن رشد من جهة أخرى، من خلال مبدأ عدم التناقض، إذ يذهب الميغاريون إلى القول بجمع النقيضين في وقت بعينه، فيقولون إن مبدأ عدم التناقض ينص على أن المسألة الواحدة لا تحتمل =

التناقض فيقول «إن الذي يقول في الشيء لا قوة له على أن يكون أنه قد كان أو سيكون، يكذب ضرورةً، لأن مفهوم قولنا لا قوة له هو هذا المعنى، أعني لا قوة له على الكون، وهذا مفهوم بنفسه لأن الذي لا قوة له على الشيء لا يكون منه ذلك الشيء أبداً ما دام لا قوة فيه عليه»(١٤٤).

ومن هذه الاعتراضات التي ساقها ابن رشد بوجه المدرسة الميغارية، التي تنكر وجود القوة، يتبين أن القوة موجودة في الشيء وأنها قبل الفعل وأنها غير الفعل. ولكن قولنا قبل الفعل، لا نعني به إلا التقدم بالزمان المحدود القصير المدى، وذلك لأن الشيء إذا خرج إلى الفعل، فقد كان بالقوة قبل أن يخرج إلى الفعل. فإذا جحد جاحد تقدم القوة بالزمان ولم يمكن أن توجد مع الفعل، إذ كانت القوة والفعل متضادين(١٤٥) فقد لزمه أن يصير القوة والفعل شيئاً واحداً، وأن قوله إن القوة مع الفعل كلام

= الإيجاب والسلب في آن واحد. والمغالطات المذكورة تشير إلى حالات يتعين فيها بمقتضى هذا المبدأ الإجابة بنعم ولا، في آن معاً، مما يترتب عليه نفي المنطق لذاته. ومن أمثلتها مغالطة الكذاب، إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقاً، فأنت تكذب، وهذا معناه أنك صادق وكاذب في آن واحد. وكذلك يرغم المنطق الميغاري خصمه على الإقرار بأن له قرنين، لأن من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه، وهو لم يفقد قرنين. ويعتقد برهييه أن قول الميغاريين هذا قد واجهه أرسطوطاليس بصعوبة بالغة، ولم يتمكن من تذليله إلا بعد أن أدخل إلى جانب الماهيات الثابتة والمتعينة، تصورات عن ماهيات لامتعينة من قبل تصور القوة.

(١٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٣١.

(١٤٥) من الجدير بالذكر أن الفيلسوف وولتر ستيس، في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٠، يوجه نقداً لموقف أرسطوطاليس وتبعاً له ابن رشد من هذه المسألة، فيقول: لما كانت الهيولى بلا صفات فليس فيها فروق، وهذا يبين في ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهيولى ليست مثل فكرتنا عن الجوهر الفيزيائي. فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيه يختلف النحاس عن الحديد، لكن هذا الفرق هو فرق صنعة والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده أن اختلاف النحاس عن الحديد ليس مسألة اختلاف في الهيولى بل اختلاف في الصورة. وعلى هذا يمكن للهيولى أن تصبح أي شيئاً وإن كانت في الواقع ليست شيئاً، وهي لا تصبح شيئاً إلا بإحرازها الصورة. وهذا يؤدي إلى أكبر تناقض أرسطي هام بين القوة والفعل، القوة هي نفسها الهيولى والفعل هو الصورة، فالهيولى هي كل شيء بالإمكانية، فهي قد تصبح كل شيء وهي بالفعل ليست شيئاً، إنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شيئاً ولكن ما يعطي الهيولى تعيّناً على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شيئاً فعلياً هو الصورة، وهكذا فإن واقعية الشيء هي بكل بساطة صورته.

وقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالصيرورة، (هي لغز طرحه الأيليون ولم يكف عن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين: كيف تكون الصيرورة ممكنة؟ إن انتقال الوجود إلى الوجود ليس صيرورة، فهو لا يتضمن أي تغير، وإن انتقال اللاوجود إلى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور أي شيء من العدم. وعند أرسطو إن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجوداً، ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين: القوة والفعل، وهما متداخلان مليئان بالظلال. والقوة في فلسفته تحل محل اللاوجود في المذاهب السابقة وهي تحل اللغز لأنها ليست وجوداً مطلقاً، إنها لاوجود بقدراتها لاشيء بالفعل، ولكنها وجود لأنها وجود بالقوة والإمكان، لهذا لا تتضمن الصيرورة القوة المستحيلة من العدم إلى الشيء، إنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن ثم فإن كل تغير، كل حركة، هو انتقال القوة إلى الفعل، انتقال الهيولى إلى الصورة. ولما كانت الهيولى ليست هي ذاتها شيئاً، مجرد قدرة غير متحققة، حيث إن الصورة هي الفعل، فإنه يترتب على هذا أن الصورة ليست شيئاً أرقى من الهيولى، لكن الهيولى هي ما يصبح الصورة. لهذا فمن ناحية الترتيب الزمني الهيولى أسبق والصورة لاحقة.

لغو لا معنى له. وعليه يترتب أن نفي القوة هو نفي المادة الأولى وجميع الحركات والكون والفساد وجميع الصنائع التي تفعل عن الروية والاختيار الذي يفعل لدفع ضرر أو استجلاب نفع[١٤٦].

ولكن ابن رشد لا يكتفي بهذا التحديد لتقدم القوة على الفعل، بل يقدم أدلة أخرى لذلك، من خلال ذكر مفهوم «الممكن» وعلاقته بالهيولى، لأن مفهوم «الممكن» لا يخرج إلى الوجود إلا بالفعل، وإن إنكار تقدم القوة (الممكن) على الفعل يلزم من قائله أن ما يمكن أن يكون لا يكون أصلاً، أي لا يخرج إلى الفعل، وهذا محال. وابن رشد هنا يقدم لآرائه هذه بمقدمات منطقية، قائمة على مبدأ عدم التناقض. فمن قوله «إن الكذب المستحيل لا يلزم عن الكذب الممكن»[١٤٧]. ومن هذه المقدمة المنطقية ينطلق ابن رشد لدحض آراء من يقول بإنكار القوة والإمكان في الشيء وإن الشيء هو ممكن قبل أن يكون بالفعل، وإن الممكن لا ينقلب أزلياً لأنه فيه قوة الفساد، وإن الأزلي لا ينقلب ممكناً لأنه ليس فيه قوة على الفساد، من خلال المقدمات الآتية وهي:

- إنه ليس يوجد شيء فيه قوة على الفساد من غير أن يفسد أصلاً.
- أو ليس يوجد شيء فيه قوة على الكون من غير أن يكون أصلاً.
- أو لا شيء ليس فيه قوة على الكون وهو يكون أو ليس فيه قوة على الفساد وهو يفسد[١٤٨].

وإذا ما أردنا أن نصيغ هذه المقدمات المنطقية وفق رموز رياضية نقول: إن (أ) فيه قوة على الفساد وليس يفسد أصلاً، ثم نضع أن (أ) قد فسد، فيكون ما نضع من ذلك كذباً ممكناً لا مستحيلاً لأن ما فيه قوة على شيء فوضعه بالفعل يكون كذباً مستحيلاً، لأن الكذب المستحيل هو ليس فيه قوة. وعليه نقول مرة أخرى وبشكل آخر، إنه إذا وضعنا أن (أ) قد فسد وأن (أ) لا يفسد لزم في الشكل الثالث أن بعض ما لا يفسد قد فسد. فإذا وُضع أن هذا الكذب المستحيل ليس يلزم عن مقدمة ممكنة، علم أن المقدمة التي لزمت عنها الاستحالة هي القائلة إن ما فيه قوة على الفساد وليس يفسد أصلاً[١٤٩]، وهذا خُلف ومحال. وهذا القول يلزم عنه ابتداء الرد على من يقول إن الحادث يبقى أزلياً[١٥٠]، وهو رأي أفلاطون[١٥١].

---

(١٤٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٣٢. ويلاحظ هنا أن ابن رشد قد أضمر في رأيه هذا الرد على المتكلمين من الأشاعرة.

(١٤٧) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٤٤؛ وقارن ما قلناه عن معاني الكائن والفاسد، سابقاً، حاشية (٤٨) ومعنى الكذب المستحيل هو الذي يضع غير الممكن موجوداً، والكذب الممكن، وهو الذي إذا وضع ما ليس بموجود موجوداً إلا أنه ممكن مثل: أن تقول إن زيداً في السوق، إذا لم يكن فيه، فإن هذا وإن كان كاذباً فإنه ممكن، انظر السماء والعالم (المتن) ص ٣٣.

(١٤٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٤٤.

(١٤٩) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٤٥، وقارن السماء والعالم (المتن) ص ٣٤.

(١٥٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٤٥، وقارن التفصيلات، في تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١٥٨ وما بعدها؛ السماء والعالم (المتن) ص ٣٦ وما بعدها، وانظر التفصيلات لاحقاً، الفصل الثالث.

(١٥١) انظر السماء والعالم (المتن) ص ٣٥، ويقول ابن رشد في هذا الصدد إن أفلاطون كان يرى أن المتكون يبقى أزلياً. ويورد ابن رشد موقف ثامسطيوس الذي برر وفسر موقف أفلاطون هذا، انظر، ص ٣٥، يقول ثامسطيوس إنما =

ويلاحظ من كل الذي سبق أن القوة إنما وجدت من أجل الفعل والصورة، ووضعت له، ولم تكن آراء ابن رشد ومن سبقه في هذا الميدان من الفلاسفة إلا لتهدف إلى هذا الهدف الرئيس الذي ستتوضح معالمه في الفصل القادم.

ونعود مرة أخرى إلى موضوع القوة وعلاقتها بالهيولى، فنجد أن القوة عند ابن رشد تنقسم إلى قسمين: قوة قريبة، وقوة بعيدة. ويحدد ابن رشد ماهية القوة البعيدة، والتي هي ليست تخرج إلى الفعل إلا بعد حصول القوة القريبة بحصول الموضوع الأخير. ولذلك إذا قيل إن شيئاً موجوداً بالقـوة في شيء، وتلك القوة بعيدة فإن ذلك يقال بتجوّز، كقولنا: إن الإنسان موجود بالقوة في البر وأبعد من ذلك في الأسطقسات، بل إنما الإنسان موجود على الحقيقة بالقوة في دم الطمث والمني وهذه هي القوة القريبة التي تكون في الموضوع الأخير القريب[١٥٢]. ولكن هذه القوى القريبة التي تكون في الموضوع الأخير القريب لا تأتي في هذا الموضوع بأي حالة وجدت بل وأن يكون بالحالة التي هو بها ممكن أن يخرج إلى الفعل، كقولنا: إن المني إنما هو إنسان بالقوة إذا وقع في الرحم ولم يلق الهواء من خارج حتى يبرد[١٥٣]. والقوى القريبة لها أسبابها الرئيسة التي تحتاجها لكي تخرج إلى الفعل، وهي وجود الموضوع القريب والحالة التي هو بها قوي، مع توفر الأسباب الفاعلة وارتفاع العوائق عنها[١٥٤].

ويوضح ابن رشد ذلك بالقول «إن المخرج للقوة القريبة إلى الفعل والمحرك إنما يكون من نوع واحد ومحرك واحد بالعدد لا سيا في الأمور الطبيعية، مثل أن القوة التي في الدم لأن يصير لحماً إنما يخرجها إلى الفعل محرك واحد فقط وهو القوة الغاذية التي في الأعضاء. وأما القوة في الخبز لأن يكون لحماً، فهي تحتاج إلى أكثر من محرك واحد كالفم والمعدة والكبد والعروق، وأبعد من ذلك القوة التي في الأسطقسات لأن تكون لحماً[١٥٥]. بمعنى أن العنصر البعيد فليس هو بالقوة الشيء الذي هو عنصر له، لأنه يحتاج في خروجه إلى الفعل إلى محرك آخر غير المحرك المكوِّن له لذلك الشيء الذي هو بالقوة. مثال ذلك إن الأرض ليست صنماً بالقوة وإنما هي نحاس بالقوة لأنها إذا تغيرت عن الجرم السماوي تكون نحاساً، والنحاس الذي هو صنم بالقوة لأنه هو الذي تحرك عن محرك واحد إلى أن يصير صنماً وهو صانع الصنم. ومعنى هذا أن القوة القريبة تحتاج في خروجها إلى الفعل إلى محرك واحد بخلاف القوة

= كان يريد بقوله إن العالم مكون وأنه يبقى أزلياً ليس الكون الذي من مبدأ زماني، بل على غير ذلك مما يقال عليه اسم الكون مما ليس في زمان. أما رد ابن رشد على أفلاطون، فهو: إن أفلاطون قد أساء استعمال مصطلح الكون مما أوقع في التغليط، لأنه إن كان لم يرد بالكون الحقيقي فنحن (أي ابن رشد) متفقون معه، ولكنه يتضح أنه أراد به، ولهذا ألزم بهذا الإلزام وهو إن كان الأزلي ممكناً فإنزاله بالفعل كاذباً ممكن لا معنى له، وعليه فإن الممكن يمكن أن ينقلب أزلياً لو انقلبت طبيعة الممكن إلى الضروري، أو في الأزلي أن يفسد لو انقلبت طبيعة الضروري إلى الممكن، وهذا محال طبعاً.

(١٥٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٥؛ وقارن نشرة الهند، ص ٨٧؛ وتفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٦٨.

(١٥٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٦؛ وقارن نشرة الهند، ص ٨٨.

(١٥٤) أيضاً، ص ٨٦؛ وقارن، نشرة الهند، ص ٨٨.

(١٥٥) أيضاً، ص ٨٦؛ وقارن نشرة الهند، ص ٨٨.

البعيدة، فإنها تخرج إلى الفعل بأكثر من محرك واحد وذلك بحسب البعد والقرب[١٥٦].

وهنا تثار مسألة تسمية الشيء، هل تكون بالقوة القريبة أم البعيدة؟ ويجيب ابن رشد بأن تسمية الشيء دائماً تكون من خلال اشتقاقها من ذات الشيء القريب نفسه[١٥٧]، ولا يكون الحامل للقوة القريبة للشيء هو الذي يوصف الشيء الذي هو قوي عليه بذلك الموضوع. ومثال ذلك، أن الصنم ليس يقال فيه إنه نحاس بل نحاسي، ولا الصنم إذا أشير إليه وإلى النحاس يقال إنه «ذاك»، بل «ذاكي». وكذلك في الصندوق فإنه لا يقولون إنه خشب بل خشبي، إذا كان الخشب هو الصندوق بالقوة القريبة، أما الموضوع البعيد فلم يكونوا يشتقون منه اسم الشيء، فكانوا لا يقولون في الصندوق إنه أرضي ولا مائي[١٥٨].

ومن خلال ما تقدم يتضح أمامنا مدى العلاقة بين الهيولى والقوة والحركة والتغير هذه العلاقة التي تعد المفتاح الرئيس للدخول في صلب فهم النظرية الرشدية بشأن وجود الهيولى بالقوة. وتتضح أبعاد ذلك من خلال دراسة ابن رشد العميقة لهذه المسألة الشائكة والمتداخلة، لتفتح آفاقاً رحبة لفهم موقف ابن رشد من الطبيعة وموجوداتها وأنواعها.

المقصد الرابع - الهيولى والكثرة[١٥٩] في الطبيعة

لقد أشرنا في دراسة القوة وعلاقتها بالهيولى إلى أن المادة الأولى تتميز بخصائص منها أنها بالقوة والإمكان لجميع الصور. ولأنها كذلك، فسنأتي إلى دراسة مسألة مهمة في طبيعة الهيولى، ألا وهي مسألة وجود الكثرة في الموجودات، وكيف تأتي هذه الكثرة؟

---

(١٥٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٧٢؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٦؛ نشرة الهند، ص ٨٩.

(١٥٧) يرى ابن رشد أن اشتقاق الاسم من الشيء المتكون منه، إنما هو ما جرت عليه عادة اليونانيين في هذه القضية، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٧٣؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٦؛ نشرة الهند، ص ٨٩. وانظر ما سنقوله عن موقف ابن رشد من هذه النقطة في الحاشية التالية.

(١٥٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٧٤؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٧؛ نشرة الهند، ص ٨٩. ويرى ابن رشد، رداً على الموقف اليوناني من اشتقاق الاسم من الشيء القريب، أن هذا القول قد سقط من الناحية التعليمية في زمانه، لأن هذه الدلالة لا توجد في لغتنا وإنما يظهر ذلك في اللسان العربي في الأعراض والفصول فإنهم لا يقولون إن بعض الحيوان هو نطق، ويقولون إنه ناطق، ومن هنا يظهر أن الصورة غير الموضوع، وكذلك لا يقولون الجسم بياض، ويقولون أبيض، وأما الأجناس فيحملونها على الأنواع مدلولاً عليها بالأسماء التي هي قبل أول، فيقولون الصندوق خشب، والإنسان حيوان، قارن التفصيلات، ضمن التفسير، مقالة الطاء، ص ١١٧٣ وما بعدها.

(١٥٩) تفهم الكثرة من خلال الواحد، ولأن الواحد يقال على معان كثيرة، فيقال على العدد، وأشهر ذلك المتصل كالخط والسطح والجسم، ويقال على التام وعلى التماس وعلى الالتحام وعلى الشخص الواحد بالصورة، كزيد وعمرو، ويقال الواحد مرادفاً للشيء وماهيته، كقولنا على الشخص الذي لا يمكن أن ينقسم بما هو شخص، ويقال الواحد على الكثيرين بالعدد على أوجه خمسة أحدها الواحد بالنوع كقولنا زيد واحد بالإنسان، والثاني واحد بالجنس، كقولنا في شخص الإنسان والفرس أنهما واحد بالحيوانية، والواحد بالهيولى، والواحد بالموضوع الكثير بالحد كالتام والنامي والناقص، والواحد بالمناسبة كقولنا الملك إلى المدينة، والواحد بالعرض كقولنا الثلج والكافور واحد =

إن ابن رشد قد ربط بين الهيولى والتغير والقوة والاستعداد ليفسِّر لنا كيفية حدوث الكثرة في الموجودات، بمعنى أن المادة الأولى وإن كانت هي واحدة من جهة الاستعداد والقوة إلا أنها كثيرة من جهة أخرى[١٦٠]. فالمادة الأولى تكون واحدة بمعنى أنها تقبل شيئاً واحداً بعينه، مثل المادة التي تقبل الانطراق، فإنه يقال إن مادتها هي واحدة، أو التي تنفعل من شيء واحد انفعالاً واحداً مثل التي تذوب بالحرارة فإنه يقال إن مادتها واحدة، أو الأشياء التي تتغير تغيراً واحداً مثل الأشياء التي ترطب أو تذوب أو تسيل، وبالجملة تنقلب إلى شيء واحد فإنه يقال إن هيولاها واحدة[١٦١].

أما إذا كانت المادة الأولى تنقسم بذاتها إلى أن تكون مادة مشتركة للأشياء الأخرى، على الرغم من أنها تتميز بصفة الاتصال الامتدادي للأشياء، فإن ابن رشد يضع إلى جانب المادة الأولى مادة خاصة لكل موجود تتميز عن غيرها من المواد الخاصة بالأشياء الأخرى[١٦٢].

ولكن كيف يحدث الكون في ذلك[١٦٣]، أي في الكثرة للموجودات؟ يرى ابن رشد أن حل هذه المشكلة تكون بإثارة الشك التالي عليها، وهذا الشك هو: إن الموجود لا يكون من موجود وإنما يكون من غير موجود[١٦٤].

وعليه، فإن السؤال القائم هو: إن الكون من أي غير موجود يكون؟

ابن رشد يجيب على ذلك السؤال من خلال تقسيم غير الموجود إلى ثلاثة أنحاء وهي: إن غير الموجود يقال على العدم المطلق الذي ليس له وجود ولا توهم، والثاني العدم الذي في الهيولى وهو عدم الصورة، والثالث الموجود بالقوة (الهيولى). وهذا الأخير يقال إنه موجود بالقوة غير موجود بالفعل[١٦٥]. وهو الذي يهم موضوع بحثنا.

وهنا يوضِّح ابن رشد معنى غير الموجود بالفعل، وهو النوع الثالث من غير الموجود وهو الهيولى، فيقول: «إن كل موجود إنما يتكون مما هو بالقوة ذلك الشيء المتكون، أي من قوة تخصه حتى تكون القوى بعدد أنواع الموجودات المتكونة»[١٦٦]. ومعنى ذلك أن ابن رشد يرفض أن يتكون أي موجود

= بالبياض. ومن هذا يتبين أن الكثرة لا تكون إلا بالأشياء المنفصلة المختلفة بالصورة. انظر التفصيلات، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ١٧؛ وقارن نشرة الهند، ص ١٨؛ تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٢٣ وما بعدها؛ تهافت التهافت (بويج) ص ٢٦.

(١٦٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦١) أيضاً، مقالة الدال، ص ٥٤١.

(١٦٢) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦٣) من المعاني التي ذكرت للكون أنه الذي يقال عن الأشياء التي لم تكن موجودة أولاً ثم وجدت أخيراً، سواء كان وجودها بغير استحالة ولا وجود أسباب الكون، مثل حدوث الحس ونهاية الحركة، أو كان حدوثها عن طريق الكون وسببه مثل حدوث البيت والحائط. انظر التفصيلات تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١٥٢؛ وقارن التفصيلات، حاشية (٤٨) من هذا الفصل.

(١٦٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦٥) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦٦) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٩ - ١٤٥٠.

اتفق من أي قوة اتفقت، لأنه قد ربط بين المادة الأولى والقوة. ولأن المادة الأولى واحدة بالموضوع، فهي كثيرة بالاستعدادات، وهذه الاستعدادات تختلف بحسب المادة القريبة للشيء، فهناك الاستعدادات لقبول المضادة الأولى، أعني صور الأسطقسات الأربعة، ثم وجود القوى المتشابهة الأجزاء تتوسط صور الأسطقسات الأربعة، وهذه القوة تختلف فيها بحسب اختلاف الامتزاج للأسطقسات مما يلزم عنه اختلاف صور الكائنات الموجودة في الأشياء(١٦٧).

وهذا الفهم لطبيعة وجود الكثرة في الهيولى، قد أغفله الفلاسفة السابقون لأرسطوطاليس، مما حدا بابن رشد أن يتوجه إليهم بالنقد ليبيِّن أن الأصول الفلسفية في آرائهم قد قصرت عن ذلك. فمثلاً يرى أن أنكساغوراس(١٦٨) قد فسَّر الكثرة في الموجودات عن طريق الهيولى(١٦٩) ولكن ليس بالشكل

---

(١٦٧) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٥٠؛ وقارن تهافت التهافت (بويج) ص ٢٦٠، حيث يشير ابن رشد، إلى أن سبب الكثرة في العالم هو مجموع الثلاثة أسباب والتي هي المتوسطات والاستعدادات والآلات.

(١٦٨) تقول الدكتورة أميرة حلمي مطر عن أنكساغوراس وموقفه بصدد تفسير الظواهر المحسوسة إن تفسيرها لا يؤدي إلى القول بأن الوجود ينشأ عن اللاوجود متبعاً في ذلك قول أنباذوقليس، ليس في الطبيعة تولّد لما لم يكن موجوداً من قبل ولا فناء لما هو كائن وإنما هو مجرد انضمام وانفصال لما هو موجود، فأي جسم مادي في الطبيعة إذا جُزِّىء إلى أجزاء لامتناهية يظل دائماً محتفظاً بمادته نفسها. ويعتقد أنكساغوراس أن نظرية أنباذوقليس في العناصر الأربعة لا تصلح مبادىء لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء. وذهب إلى أن أي جسم مادي يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف عن بعضها مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية، ولكن هذه القسمة اللامتناهية تصل إلى جزء لا ينقسم عند أنكساغوراس يسمى البذور Spermata، وتحتوي هذه البذور على جميع الكيفيات الممكنة وهي لامتناهية العدد وغير مدركة بالإحساس بل تُصور بالعقل، وقد سمّاها أرسطوطاليس بالمتشابهات لأنها تتساوى من حيث أضواؤها على جميع الكيفيات، وتتميز الأشياء بعضها عن بعض بحسب تغلب الكيفيات في الجزئيات المتشابهة. وكانت هذه البذور في البداية مختلفة ببعضها في مزيج أولي لانهائي أشبه بالهواء عند أنكسمينس، ولا شيء يحمله ولا شيء خارجه، ويتحرك هذا المزيج عن طريق قوة محركة هي قوة عاقلة وليست وجدانية كالحب والكراهية، هي العقل. انظر الفلسفة عند اليونان، ص١٠٣ وما بعدها؛ وقارن كذلك د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ١٠٩ وما بعدها، حيث يورد الألوسي آراء كل من برنت وفريمان بشأن آراء أنكساغوراس هذا، ثم يضيف إليهما رأيه بشأن قول أنكساغوراس هذا. فرأي فريمان، هو أن آراء أنكساغوراس يفهم منها أن الأجزاء الأولية متشابهة ولكنها ليست متشابهة تماماً، ومع ذلك فكل منها تحتوي على جزء من كل شيء. وقد جرت العادة أن تفهم هذه الأقوال بمعنى أنه ليس الخبز فقط إذا حلل نجد أنه يحتوي على أجزاء من العظم واللحم والشعر وهكذا، بل إن جميع الجواهر إذا حللت سنجد فيها أجزاء من الجواهر الأخرى، وهذا سيحيل ميتافيزيقا أنكساغوراس إلى لاشيء أو عدمه لأنه لم يفعل سوى أن وضع في عالم العناصر والموجودات الجزئية الطبيعية نفس التكثر والتنوع والانقسام الموجود في عالمنا من دون أن يفسر أياً منها. ويضيف الألوسي موضحاً وشارحاً لرأي أنكساغوراس أنه يعني بكلمة «أشياء» الصفات أو الكيفيات، ويفسر قول أنكساغوراس إن كل شيء فيه كل شيء أصبح غير وارد، فالحق أن أنكساغوراس قد اتجه انتباهه إلى مثل هذه الفلسفة الطبيعية لأنه حاول أن يفسر ظاهرة الغذاء مثل تحول الخبز إلى لحم ودم.. إلخ، ولذلك قال: إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود كما يتفق عليه الجميع فكيف يخرج الشعر من اللاشعر. أما رأي برنت بحسب ما صرح به الألوسي فهو، أن قول أنكساغوراس، إن كل شيء في كل شيء وإنه في كل شيء يوجد جزء من كل شيء إنما يقصد به الكيفيات. وانظر عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص١٥٧ وما بعدها، ويرى بدوي أن التجديد الذي أضافه أنكساغوراس في =

الذي فسره فيه ابن رشد، فيقول أنكساغوراس «إن الأمور التي منها الكون كانت موجودة معاً بالفعل ولا موجودة بالقوة إذ لم تكن القوى كثيرة»[170]. ويعتقد ابن رشد، أن قول أنكساغوراس هذا، إنما هو ناتج عن رأيه في «الخليط»، وعليه فإن أنكساغوراس بحسب فهم ابن رشد، يفسر الأشياء تفسيراً ليس غائياً وإنما يفسرها بطريق آخر، وهو عدم التمييز بين طبيعة المواد نفسها واستعداداتها من حيث الكيفيات. يقول ابن رشد بهذا الصدد «إن الشيء يتكون من أي شيء اتفق له، مما يلزم عنه أن لا يكون لها طبيعة خاصة بكل موجود، فيكون الأبيض ليس يتكون من لاأبيض الذي هو الأسود، بل يتكون من أي لاأبيض اتفق، كأنك قلت من الخط والنقطة، لأن اللاأبيض يصدق على الخط والنقطة»[171]. ويصرِّح ابن رشد بأن هذا الرأي لأنكساغوراس، يشمل أيضاً رأي المدرسة الذرية (ديمقريطس) وكذلك رأي أنباذوقليس[172].

ولأجل ذلك يكون قول أنكساغوراس غير كاف لتفسير كثرة الموجودات، لأن كثرتها إما أن تأتي من قبل كثرة الهيولى وإما من قبل كثرة الفاعل (الآلة). وهو بهذا (أي ابن رشد) يرد على قول أنكساغوراس باللاتناهي في القسمة بالفعل، لأن اللاتناهي عند ابن رشد إنما يكون بالقوة كما بيَّنا ذلك عنده من قبل[173]. لأن القول باللانهاية بالفعل لا يفسر لنا كيفية اختلاف الموجودات وكثرتها، وإن الفاعل واحد الذي هو «العقل» مما يلزم عنه منطقياً القول «إنه إذا كان العنصر واحداً والفاعل واحداً (العقل) كما يقول أنكساغوراس، أن لا توجد كثرة أصلاً»[174].

أما ابن رشد فيرى أن الكثرة تأتي بثلاثة أشكال هي:

= الفلسفة يتمثل بأنه قد فسر الحركة بإرجاعها إلى قوة غير مادية هي العقل. انظر للمزيد وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٨.

(١٦٩) انظر تهافت التهافت (بويج) ص ١٧٦.

(١٧٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٥٠.

(١٧١) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٥٠.

(١٧٢) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٥٠ - ١٤٥١.

(١٧٣) انظر الفصل الأول، مبحث الجسم الطبيعي؛ حيث أشرنا إلى رأي المدرسة الذرية. ويرى ابن رشد أن القول: اللامتناهي موجود بالقوة، كما تقول في الحركة إنها غير متناهية بالقوة وفي الزمان، لا نعني به غير قولنا إن في القوة استعداداً وإمكاناً لأن توجد بالفعل، أي بمعنى أن غير متناهٍ لا يخرج إلى الفعل بما هو غير متناهي حتى يفارق القوة، بل بمعنى أن الفعل فيه مقترن بالقوة أبداً. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٣؛ وقارن، نشرة الهند، ص ٨٤.

(١٧٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٥١. ويرى بدوي، أن أنكساغوراس في قوله بالعقل، قد أراد به بيان الحركة من ناحية وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى. فهذه العلة التي هي (العقل) هي في الواقع علّة فاعلة من ناحية وغائية من ناحية أخرى، انظر ربيع الفكر. . . ، ص ١٦٠. في مقابل رأي بدوي نجد هنالك آراء أخرى قد فسَّرت معنى العقل عند أنكساغوراس، وهي رأيان، رأي من يرى أن العقل عنده مادي وهو رأي برنت، ورأي يرى أنه ليس بمادي وهو رأي سقراط وأرسطو وفريمان وغيرهم. انظر د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ١١٧ وما بعدها.

١ ـ إما من كثرة الهيولى (وهو كونها بالاستعداد والقوة).
٢ ـ أو من قبل كثرة الفاعل، إن أمكن أن توجد للصور المختلفة مادة واحدة.
٣ ـ وإما أن توجد الكثرة من قبل كثرة الشيئين جميعاً، أي الهيولى وفاعل الصورة(١٧٥).

وبهذا يظهر الفهم الرشدي لمسألة كثرة الموجودات وكيفية علاقتها بالهيولى والتي نظر إليها ابن رشد من خلال لواحقها الأساسية (وهي الوحدة والقوة)، مما قدم لنا تفسيراً موضوعياً لهذا المسألة رابطاً إياها بموضوع الصورة وعلاقتها بها، تلك العلاقة التي تحكمها عدة أحكام رئيسة، تدخل ضمن نطاق العلم الطبيعي والميتافيزيقا بشكلها الكلي، مما تفسر لنا هذه العلاقة. إن دراسة الهيولى وأحكامها ولواحقها لا تُفهم بشكلها الكلي والنهائي إلا من خلال دراسة الصورة وأحكامها ولواحقها، وهذا ما خُصص له الفصل الثالث من هذا الكتاب.

والذي أريد أن أصل إليه من كل الذي تقدم عن المادة أن ابن رشد قد وقف موقفاً معارضاً من كل الاتجاهات الفلسفية التي ترى أن المادة عدمٌ خالصٌ، أو التي ترى أن المادة شبيهة بالعدم أو المكان (وهو رأي أفلاطون)، بل إن المادة عنده لها حقيقة فعلية لكنها بالقوة والإمكان.

---

(١٧٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٥١. والرأي الثالث هو رأي ابن رشد.



الفصل الثالث

الصورة

المبحث الأول: مفهوم الصورة
المبحث الثاني: أحكام الصورة
المبحث الثالث: لواحق الصورة

المبحث الأول

مفهوم الصورة

المقصد الأول ـ كيفية دراستها في العلوم الفلسفية

كنا قد أشرنا في الفصل السابق إلى أن دراسة الصورة، سواء أكانت في العلم الطبيعي من حيث علاقتها بالهيولى والعدم، أم كانت في علم ما بعد الطبيعة من حيث هي صورة أولى للموجودات، قد احتلت مكاناً واسعاً في دراسات ابن رشد لها، وخصّص لها أكثر من مقالة من مقالات هذين العلمين[1]، لا سيما وأنها كانت تحتل ميزة خاصة في فلسفته، باعتبارها الأصل في الطبيعة، لأن الطبيعة وكما تبيّن لنا حسب رأي ابن رشد هي الصورة[2]. وعليه فإنه قد بيّن ذلك جلياً في العلم الطبيعي فضلاً عن علم ما بعد الطبيعة. ففي الأول نجده يدرس الصورة من حيث علاقتها بالهيولى باعتبارها مبدأ بالفعل، بإزاء الهيولى التي هي مبدأ القوة والإمكان مترقياً من دراستها للوصول إلى الصورة الأولى والغاية الأولى «والتي أجّل بحثها ودراستها إلى علم ما بعد الطبيعة»[3]. ولأجل بيان ذلك، يقول ابن رشد عن الصورة من حيث علاقتها بالهيولى «إن صاحب العلم الطبيعي ينظر في المادة من أجل الصورة، ونظره في الصورة إنما هو من حيث هي في مادة وغير مفارقة بالقول فضلاً عن الوجود»[4]. فالعلاقة جد واضحة بين المادة والصورة في الأجسام الطبيعية، لأنه لا يمكن تصور جسم طبيعي متجوهر واقع في الحركة والتغير إلا ويكون من هذا الجانب، جانب النظر في الصورة من حيث هي حالة في مادة، والمادة محل لها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في جميع الأسباب الباقية لأنه من حيث «تظهر المادة والصورة يظهر الفاعل والغاية بوجه ما لا سيما أن الفاعل والغاية والصورة تظهر في أكثر هذه الأشياء الطبيعية واحدة بالنوع»[5].

إن توحيد ابن رشد بين الأسباب الثلاثة (الصوري ـ الغائي ـ الفاعلي) في مقابل السبب المادي الهيولاني، إنما مرده إلى اعتبار أن الصورة هي الأصل والأساس الذي يبنى عليه ظهور الشيء إلى الوجود الحقيقي بالفعل.

---

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول، المقصد الأول.

(٢) انظر الفصل الأول، المبحث الثاني، المقصد الثاني.

(٣) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٧. ومن الملاحظ، أن هذا الشيء قد صرح به أرسطوطاليس من قبل، انظر الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٦٤.

(٤) السماع الطبيعي (الهند)، ص ١٥.

(٥) أيضاً، ص ١٥.

ويعطي ابن رشد أهمية قصوى للصورة ويعدها الأساس في كل شيء، والكمال الذي تبغيه الطبيعة في كل تحولاتها وأشكالها، حتى إن السبب الغائي الذي هو السبب الأخير في ظهور الشيء، إنما هو الآخر يكون من أجل الصورة(٦). وهذا ما أشرنا إليه بالتفصيل عند دراسة الطبيعة وموقف ابن رشد منها، وهل هي الصورة أما المادة؟ وقلنا إن ابن رشد قد مال إلى أن الطبيعة هي الصورة. ولأجل ذلك فإنه يصرح أنه حتى «المادة الأولى والأمور المادية، إنما وجدت من أجل الصورة»(٧).

ويدافع ابن رشد عن وجهة نظره هذه ويعدّها من البديهيات في الفلسفة الطبيعية، وذلك أن الصورة هي الغاية الأولى في الكون، ولو لم تكن كذلك، أي لو كانت من توابع المادة وضروراتها لما كان ها هنا فاعل أصلاً، ولكان مبدأ الأمور الطبيعية الصدفة والاتفاق(٨) وهذا ما يرفضه جملة وتفصيلاً.

وبما أن الصورة في العلم الطبيعي بهذه الكيفية، أي أن تُدرس من حيث هي أحد مبادىء الجسم الطبيعي، وإنما هي التي تخرج ما بالقوة «الهيولى» إلى الفعل، باعتبار أن العلم الطبيعي إنما يدرس الموجودات الواقعة في الحركة والتغير سواء كانت هذه الموجودات بعيدة أم قريبة، مع ملاحظة أن ابن رشد في دراسته للصورة الأولى التي هي الغاية الأولى والكمال بعدها «جوهر» بالفعل، إنما يرى ذلك من اختصاص علم أعلى هو علم ما بعد الطبيعة(٩).

ولهذا عدّ ابن رشد علم ما بعد الطبيعة العلم المختص بدراسة الصورة مبيّناً أحكامها وعلاقتها بالهيولى، وطبيعة تلك العلاقة، وفصّل ذلك في أكثر من مقالة من مقالات هذا العلم، لا سيما مقالات الهاء، الزاي، الحاء، اللام. ففي مقالة الزاي والتي تحدث فيها ابن رشد عن تقسيم الموجودات، ذكر أن الموجود ينقسم ابتداء إلى جوهر وعرض وشرع في هذه المقالة في بيان أهمية الجوهر عن طريق تقسيمه إلى جوهر غير مفارق وجوهر مفارق، وخصّص هذه المقالة لدراسة الجوهر غير المفارق، الذي هو الصورة بينما ترك التفصيلات عن الجوهر المفارق إلى مقالة اللام(١٠).

---

(٦) أيضاً، ص ١٧.

(٧) أيضاً، ص ١٧، وقارن، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الهاء، ص ٧٠٩، حيث يصرح ابن رشد أن لصاحب العلم الطبيعي أن ينظر في صورة ما. وهي التي لا يمكن أن توجد خلواً من الهيولى، أي أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في الأمرين جميعاً، أي في الصور التي في الهيولى وفي الهيولى من قبل نظره في المركّب منهما، لكن نظره في الصورة الهيولانية على القصد الأول، ونظره في الهيولى من أجل الصورة.

(٨) انظر السماع الطبيعي (المتن) ص ١٨. وبشأن مفهوم الصدفة والاتفاق راجع الفصل الأول، المبحث الثاني، حاشية (٦٣). والذي يريد ابن رشد الإشارة إليه هنا هو أن العلاقة بين المادة (القوة، الإمكان)، وبين الصورة (الفعل، الكمال) إنما هي علاقة متلازمة لها أحكامها وخصائصها، وأن إنكار الصورة إنما هو إنكار للفعل، وإنكار الفعل هو إنكار للفاعل. انظر مقالة (اللام) من التفسير، ص ١٥٠٥، قارن التفصيلات فيما بعد، وانظر ماجد فخري، ابن رشد...، ص ٤٧.

(٩) انظر السماع الطبيعي (المتن) ص ١٨.

(١٠) من الملاحظ أن مقالة (الطاء)التي تلي مقالة (الزاي) قد جُعلت لإتمام البحث في الصورة.

وبناء عليه، يكون البحث والدرس عن الجوهر غير المفارق (الصورة) من اختصاص هذا العلم، بخلاف العلم الطبيعي، فإن البحث فيه يكون عن مبادىء الجسم بما هو طبيعي أي موجود ساكن أو متحرك(١١). ولذلك يقود البحث في الجوهر (الصورة) في علم ما بعد الطبيعة إلى معرفة الصورة الأولى لجميع الموجودات والغاية الأخيرة، بينما الفحص عن الجوهر في العلم الطبيعي يقود إلى معرفة المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرك الأول(١٢).

ومن هذا كله يتبين أن مبحث الصورة عند ابن رشد قد نال أهمية قصوى في الدرس الفلسفي عنده، وذلك لأن ابن رشد نظر إلى الصورة نظرة كلية شمولية؛ ولقصور العلم الطبيعي عن بيان أهمية الصورة، نرى أن علم ما بعد الطبيعة هو الذي تكفل بذلك. ويصرح ابن رشد بهذا بتمييزه بين العلمين في موقفهما من الصورة، فيقول: «إن النظر في الصورة الذي يفضي به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر، وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر»(١٣). والسبب في ذلك عند ابن رشد أن «الصور لما كانت كثيرة ولم يمكن لها فعل واحد مشترك لم يمكن أن يبين من أفعالها في العلم الطبيعي الصورة الأولى، وإنما مقدار ما تبين من ذلك أن أفعال الصور تنتهي إلى فعل صورة أولى ليست في مادة وهو المحرك الأول (= الله)(١٤).

ولهذا فقد احتل مبحث الصورة كجوهر هذه المكانة في علم ما بعد الطبيعة، لأن هذا العلم هو الذي يعطي السبب الصوري والسبب الغائي للموجودات بإزاء العلم الطبيعي الذي يعطي السبب المادي والمحرك (الفاعل) للموجودات. وبما أن الصورة هي الكمال الأول للأشياء ولكون علم ما بعد الطبيعة هو العلم الأعلى، فقد اختصّ بها بشكل أساسي(١٥).

المقصد الثاني ـ تعريف الصورة

نال تحديد مفهوم الصورة عند ابن رشد مكانة خاصة في فلسفته، لينطلق من ذلك لبيان علاقة الصورة بالهيولى في العالم الطبيعي، وليترقى فيما بعد إلى الوصول إلى الصورة الأولى التي ليست هي في مادة أصلاً وهي المحرك الأول (الله). وفي ضوء ذلك، لا نجد مفهوماً فلسفياً محدداً طرقه ابن رشد يتعلق في تجوهر الأجسام، إلا وكان لتحديد الصورة فيه أهمية مميزة، كما سنجد فيما بعد.

وفضلاً عن ذلك، نجد أن ابن رشد قد ذكر مرادفات عدة للصورة، تُذكر معها، أو كبديل

(١١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٥٩.
(١٢) أيضاً، ص ٧٦٠، ص ٧٨٠.
(١٣) أيضاً، ص ٧٨٠.
(١٤) أيضاً، ص ٧٨١، وقارن التفصيلات، مقالة اللام، ص ١٤٠٢ ـ ١٤٠٣. وانظر المقالة الثامنة من السماع الطبيعي، حيث خصصت لذلك.
(١٥) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٣٣.

عنها، ومنها السنخ[١٦]، والخلقة[١٧]، والماهية[١٨]، والصفة النفسية[١٩]، والقنية والملكة[٢٠].

ويعرِّف ابن رشد الصورة بقوله: «هي التي تحمل بذاتها على ذي الصورة من طريق ما هو، وهي التي تعرف ماهيته الجوهرية»[٢١].

ونجد تحديداً آخر للصورة عند ابن رشد، فيقول: «هي الطبيعة التي يتغير إليها الجوهر الذي هو العنصر»[٢٢]. وقد جاء هذا التحديد للصورة عند تقسيم الجوهر المحسوس إلى مادة أو عنصر وصورة وجوهر مركَّب منهما.

ومن خلال هذا النص، يُلاحظ أن ابن رشد قد ربط بين التغير الحاصل في الجوهر المادي وبين

---

(١٦) السنخ: هي اللفظة التي أوردها ابن رشد بالاعتماد على ما ذكره المترجمون العرب لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، انظر مقالة الحاء ضمن التفسير، ص ١٠٢٨، وتورد في نص أرسطوطاليس هكذا، عند ذكر الجوهر المحسوس وأقسامه (العنصر والصورة) فيقول «العنصر الذي لما لم يكن هذا الشيء بالفعل هو هذا الشيء بالقوة، وبنوع آخر هو الكلمة، و«السنخ» هو هذا الشيء وهو بالكلمة مفارق». ويفهم من ذلك أن ابن رشد قد فهم نص أرسطوطاليس هذا، على أن السنخ هو الصورة، فيقول ابن رشد «والسنخ أراد به الصورة» والسنخ لفظة عربية الأصل وتعني «الأصل من كل شيء»، والجمع أسناخ وسنوخ وسنخ كل شيء أصله، وسنخ الكلمة أصل بنائها. انظر ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، ج ٣، ص ٥٠٤ مادة «سنخ». وبشأن المعنى الفني للصورة، ومعناها في القرآن الكريم والسنة، انظر مادة صورة ضمن دائرة المعارفة الإسلامية بقلم دي بور، الترجمة العربية، مج ١٤، ص ٣٧٢. وبخصوص تطور معناها الفلسفي، انظر مادة «صورة»، بقلم عزت قرني، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، مج ١، ص ٥٣٦. وراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص ١٢٤ وما بعدها؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٧٢٤.

(١٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٦، وقارن نشرة الهند، ص ٤٨.

(١٨) انظر تهافت التهافت (بويج) ص ٣٦٠، ونص ابن رشد هنا جاء ضمن كلامه في الجسم فيقول «إن جميع الأجسام الفاعلة والمنفعلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة، فسموا الفاعلة صورة وماهية، وسموا المنفعلة مفهوماً وعنصراً». ويحد الماهية أيضاً، إنما هي التي تعطي وجود الشيء لجميع الأشياء. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٩٦.

(١٩) انظر تهافت التهافت (بويج) ص ٥٢١.

(٢٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٧.

(٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٩٧. ونص أرسطوطاليس في حد الصورة، هو أنها تقال «على كل واحد من الأشياء صورة». انظر مقالة الزاي، ضمن التفسير، ص ٨٩٤، وقارن، عبد الجليل كاظم، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية (مخطوط)، ص ١٤٨.

(٢٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٧، ويحدها أرسطوطاليس بقوله «والطبيعة هي هذا الذي إليه انية وقنية»، انظر مقالة اللام، ضمن التفسير، ص ١٤٦٦. وقارن، مقالة اللام، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، ضمن مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، مج ٥، ج ١، ١٩٣٧، ص ١٠٢. ويلاحظ هنا أن أرسطوطاليس يحد الصورة أنها «التي هي شيء مشار إليه أو الحالة الإيجابية التي عليها التغير».

ومن المناسب هنا أن نذكر حد الصورة عند الفلاسفة العرب المسلمين، فنجد أن الكندي يحدها «هي الشيء الذي به الشيء هو ما هو»، انظر الحدود، (الأعسم) (ضمن المصطلح) ص ١٩١؛ وقارن، د. حسام الألوسي، الكندي وآراء. . .، ص ١٦٣. ويحدها الخوارزمي الكاتب، «هيئة الشيء وشكله التي تتصور الهيولى بها، وبهما معاً يتم الجسم»، انظر، الحدود، (الأعسم)، ص ٢١٠. وعند التوحيدي، هي «التي بها الشيء هو ما هو»، انظر =

الصورة، وعدّ الصورة هي الطبيعة التي يتغير إليها ذلك الشيء المادي، ويستكمل بها وجوده. وهذا أكدنا عليه دائماً في دراستنا لابن رشد، من أنه يرى أن الطبيعة هي الصورة ويرفض أن تكون هي الهيولى لأسباب قد بيناها في حينها (الفصل الأول، المبحث الثاني)، وسنبين أسباباً أخرى فيما بعد[٢٣].

ويفهم أيضاً من هذين التحديدين للصورة عند ابن رشد، أنها هي التي تعطي الوجود الحقيقي للشيء، ويصبح موجوداً مشاراً إليه ومستكملاً بالأبعاد الثلاثة (الصورة الجسمية، الماهية) وذلك عن طريق معرفة ماهيته الجوهرية. ولهذا فإن ابن رشد لا يعدّ الموجود موجوداً مشاراً إليه بالمادة فقط، بل إن ذلك العنصر المادي لا يكفي لإثبات أن الشيء موجود حقيقي، بل يكون ذلك بالصورة لأنها الجوهر المعرف لذات الشيء[٢٤]، من خلال تشخصه.

وفضلاً عما قيل من تعريف الصورة، وكما أشرنا من قبل من أنها تذكر عند ذكر مصطلحات فلسفية عدة وتدخل ضمن تحديد تلك المفاهيم أو تكون أحياناً مرادفة لها، ومن هذه المفاهيم: المبدأ، والمثال، والطبيعة، والواحد، والهوية، والجوهر، والقوة، والنهاية، والذي بذاته، والملك، والجزء.

فمثلاً ذكرها ابن رشد مع المبدأ باعتبارها المبدأ الذي في الشيء فضلاً عن الهيولى. أما المثال، فإنه مرادف للصورة لأنها العلة للشيء ولأن الصورة تدل على كينونة الشيء وأجناسه. وتذكر الصورة أيضاً مع الطبيعة، بل هي الطبيعة على ما أكدنا مراراً في الفصول السابقة. أما الواحد، فإنه ينطبق على الصورة أيضاً، والدليل على ذلك أن الواحد يقال على المتصل، وعلى كل ما هو كل، أي غير ناقص بخلاف الكثرة التي تقال على الأشياء المنفصلة المختلفة بالصورة. أما الهوية فهي الأخرى تذكر عندها الصورة، من أنها توجد الهوية التي بالفعل والتي بالقوة في الجوهر (= الهيولى) والصورة، ومثال ذلك أن في الحجر صورة هرمس بالقوة، والفعل. أما بالقوة فلأن طباعه يقبل صورة هرمس، وأما بالفعل إذا قبلها.

ويلعب المفهوم الفلسفي للجوهر دوراً كبيراً في تحديد مفهوم الصورة، لأن مما يقال جوهر يقال على المعنى الذي به صار شخص الجوهر جوهراً، وهذه هي صورته وعلته التي كان بها جوهراً، مثل النَّفس للمتنفس، وإنما مثل بالنَّفس لأنها صورة في جوهر بالفعل بخلاف صور البسائط (أي صور العناصر الأربعة).

= المقابسات، (توفيق حسين)، ص ٣٦٤. وعند ابن سينا، نجد عدة تحديدات، ومنها «أنها اسم مشترك يقال على معان، على النوع، وعلى كل ماهية لشيء كيف كان، وعلى الكمال الذي يستكمل النوع استكمالاته الثواني، وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها»، انظر الحدود، (الأعسم)، ص ٢٤٣ وقارن، الغزالي، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٩٠. ويحدها الفيلسوف الآمدي، أنها «عبارة عن أحد جزأي الجسم، وهو محل الجزء الآخر فيه» انظر المبين، (الأعسم)، ص ٣٧٠، وانظر التفصيلات، البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج ٢، ص ١٥، الجرجاني، التعريفات، ص ٧٧؛ فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص ١١٥.

(٢٣) انظر ما سنشير إليه بالتفصيل في المبحث القادم، أحكام الصورة، وقارن مقالة اللام، ضمن التفسير، ص ١٤٦٧ وما بعدها، ونقد ابن رشد لتأويل الإسكندر الأفروديسي.

(٢٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٩٨، وقارن، ما قلناه في الفصل الثاني، المبحث الثاني، أحكام الهيولى.

وأيضاً تقال الصورة على القوة لأنها التي بها يفعل الفعل ذو الملكة والصورة، فعلاً جيداً. كما وتقال الصورة على «النهاية للشيء» الذي فيه ونهاية المركب المجموع من الموضوع والصورة مثل ما نقول: إن صورة الإنسان هي نهاية مادته، ونهاية الإنسان الذي هو مجموع المادة والصورة.

ومما تقال عليه الصورة، تقال على «الذي بذاته» مثل أن نقول، إن هذا الشيء هو خير بذاته، إذا كان خيراً بصورته وجوهره.

أما مفهوم «الملك» فهو الآخر يقال على الصورة، فيقال عليها نسبة الصورة إلى الشيء ذي الصورة أعني قابلها، فإنه يقال إن الشيء له صورة مثل ما يقال إن النحاس له صورة الصنم وإن صورة الصنم هي النحاس، وصورة السيف للحديد، وكذلك البرء للجسم. ونجد أيضاً، وفضلاً عما قيل أن مصطلح «الجزء» يقال على الصورة أيضاً[٢٥].

وفي ضوء ذلك ومن خلال تحديد مفهوم الصورة عند ابن رشد، يتضح التداخل الحاصل في تحديد مفهومها بينها وبين جملة المفاهيم الفلسفية الأخرى، وليتبين أن الصورة هي الأصل والأساس في تجوهر الجسم الطبيعي فضلاً عن الهيولى.

---

(٢٥) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، مقالة الدال، ص ٦٦٣.

المبحث الثاني

أحكام الصورة

المقصد الأول ـ الصورة جوهر

كنا قد أشرنا من قبل وبالتفصيل في الفصل السابق، المبحث الثاني وفي إثبات جوهرية الهيولى، أن الصورة هي الأخرى جوهر بالفعل، وأنه على الرغم مما قدم ابن رشد من أدلة وأحكام لإثبات جوهرية الهيولى، إلا أنه أعطى الأهمية القصوى في إثبات جوهرية الصورة كذلك. ولهذا يصرِّح ابن رشد أن الهيولى لا يمكن «أن تكون هي الجوهر وحدها فقط إذ كان قد نرى[٢٦] أن المعاني المفارقة في الفهم، أعني التي لا تفهم بالقياس إلى غيرها كالحال في الهيولى، بل تفهم بذاتها، أحق باسم الجوهر، وهو المعنى المعطى وجود هذا الشيء المشار إليه وهو الذي يدل عليه الحد، ولذلك يظن أن الصورة أيضاً جوهر، إذ كانت هي الماهية التي يدل عليها الحد والمجموع أيضاً من الصورة والمادة جوهر، وأن هذين أحق باسم الجوهرية من الهيولى»[٢٧].

ويفهم من هذا النص الرشدي، أن الصورة جوهر بالفعل، وأن الشيء لا يمكن أن يوجد بالفعل مشخصاً ومشاراً إليه إلا بها، ولهذا نجد ابن رشد قد عدّ البحث فيها أولاً وقبل كل شيء، لاعتراف الناس جميعاً بها وأنها «أول وواحد»[٢٨].

وقبل أن نورد دليل ابن رشد في إثبات جوهرية الصورة، نذكر أنه قد بين أن الفلاسفة السابقين لسقراط قد انحازوا في تفسيرهم للموجودات والأشياء في العالم إلى الجانب المادي الهيولاني وأغفلوا الجانب الماهوي الصوري، على الرغم من أن هذا الجانب هو المتقدم على سائر الموجودات وعلة لها[٢٩].

ولهذا يقسم ابن رشد آراء هؤلاء الفلاسفة إلى أربعة أقسام، هي:

أ ـ منهم من قال إن الموجود واحد، وهم بارمنيدس وميلسوس.

ب ـ منهم من قال أكثر من واحد، وهم انكساغوراس وانباذوقليس والذريّون.

جـ ـ ومنهم من قال إنها أشياء متناهية.

---

(٢٦) هذا هو نص ابن رشد، والصحيح هو (إذ أننا نرى) من أجل أن يستقيم المعنى المراد.

(٢٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٧٧.

(٢٨) أيضاً، ص ٧٦١.

(٢٩) إن هذا القول سيتأكد لاحقاً عند البحث في نظرية الفعل وعلاقتها بالصورة بشكل مفصل.

د ـ ومنهم من قال إنها أشياء غير متناهية(٣٠).

ويضيف ابن رشد، إن هذه الآراء إنما بحثت عن الجوهر الهيولاني من حيث هو واقع في الحركة والسكون. ولكن البحث هنا إنما هو بحث من حيث هي جواهر فقط. وقد عرفنا أن الموجود ابتداء ينقسم إلى ما هو جوهر وعرض، وهذا هو أحد أقسام الموجود.

فالفلاسفة الذين يصرحون أن الموجود واحد، هم بنظر ابن رشد «يرون أن ما سوى الجوهر فليس بشيء، وكانوا يرون أن الجوهر بسيط غير مركب. . . وأن هؤلاء يعترفون بالكثرة من قبل التركيب ويضعون سائر الأشياء أعراضاً ما عدا المبدأ الواحد»(٣١).

أما الفلاسفة الذين يصرحون أن الموجود أكثر من واحد فهم أصحاب مذهب الكثرة(٣٢). ويقول ابن رشد عن هؤلاء جميعاً، إنهم لم يشعروا من الأسباب الأربعة إلا بالمبادىء الهيولانية فقط، مما جعل النظر في الصورة كجوهر هو الأمر الذي تكفلت به الفلسفة الأرسطوطاليسية بالتفصيل فيما بعد.

ودليل ابن رشد على جوهرية الصورة وأنها أول شيء وواحد له، واعتبارها الأحق بذلك، يقوم على ملاحظة الأجسام الطبيعية، ذلك أن هذه الأجسام إنما أصبحت جواهر مشاراً إليها من خلال الصورة. أي أنها جوهر من حيث هي مقومة للموضوع وبها يصير جوهراً(٣٣). ويضرب لنا ابن رشد مثالاً على ذلك من خلال ما يحيط بنا من أشياء قائمة فيقول «الحيوان والنبات وأجزاؤها جواهر، والأجسام الطبيعية مثل النار والماء والأرض والهواء وكل واحد من مثل هذه وجميع أجزاء هذه التي هي منها أو من أجزائها أو من كلياتها مثل السماء وأجزائها من النجوم والقمر والشمس»(٣٤).

ويريد ابن رشد من هذا القول، الإشارة إلى أن هذه الموجودات إنما أصبحت واحدة بالصورة، وليست بالهيولى، لأن الهيولى تميل إلى الكثرة والتبعيض والتجزؤ، بينما الصورة هي التي تعطي الوحدة للأشياء وفق ماهيات معروفة مشار إليها(٣٥).

---

(٣٠) أيضاً، ص ٧٥٩، وقارن ما ذكرنا بالتفصيل عن خصائص الجسم الطبيعي، الفصل الأول، المبحث الثاني، وعن العلاقة بين العلوم في مجال البحث عن الجسم.

(٣١) أيضاً، ص ٧٦٠، وانظر التفصيلات بشأن فلسفة هذه المدرسة وصفات الواحد البارمنيدي بالتفصيل، د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ٦٣، ويشير الألوسي إلى أن كلاً من زلر Zeller وبرنت Burnet يصرحان أن الواحد البارمنيدي يتصف بصفات الوجود المادي الخالص، وبشأن موقف بارمنيدس في اللاموجود (= اللاشيء) انظر لاحقاً الفصل الرابع: العدم.

(٣٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦١، وقارن، د. الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ٨٩ وما بعدها. وكنا قد أشرنا سابقاً نقلاً عن الألوسي إلى آراء مختلفة في حقيقة دور العقل كمبدأ عند أنكساغوراس مما يجعلنا نتحفظ قليلاً بشأن جعل ابن رشد أنكساغوراس وبإطلاق ضمن المفكرين لمبدأ غير المبدأ الهيولاني.

(٣٣) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦٩ وقارن مقالة الهاء، ص ٧٣٤.

(٣٤) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٧٦٢.

(٣٥) من الملاحظ أن الصور هي التي توحد الأشياء وهي مبدأ الكائن. فلو أخذنا أي جوهر متعين فإننا نجده مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع في الكلمة يتركب من جملة حروف، أو اللحم مركب من العناصر الطبيعية الأربعة، ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف، أو جملة هذه العناصر الأربعة وإنما كل منهما شيء له وحدته، ومصدر هذه الوحدة هو الصورة.

وعليه فإن رأي ابن رشد هنا، إنما يميل إلى اعتبار أن أشخاص الجواهر جواهر بالصورة، وهو بهذا يتابع رأي أرسطوطاليس في هذا المجال، ناقداً الآراء الفلسفية الأخرى التي صرحت بخلاف ذلك، لا سيما آراء أفلاطون والمدرسة الفيثاغورية، اللذين عدّا الصور مفارقة للشيء(٣٦).

ويتضح موقف ابن رشد من الجوهر الشخصي من خلال البحث عن ماهية الجواهر بشكل عام، إذ يقسمها إلى أربعة أقسام رئيسة (وإن كانت تقال على أنواع كثيرة)(٣٧)، وهذه الأقسام هي:

أ ـ يُقال جوهر على ماهية الشيء.
ب ـ يُقال على الكلّي المحمول على الشيء من طريق ما هو جوهر.
جـ ـ يُقال على الجنس القريب المحمول على الشيء(٣٨).
د ـ ويُقال أخيراً، وهذا هو المهم في رأي ابن رشد، على شخص الجوهر المشار إليه، والذي هو لا في موضوع ولا على موضوع(٣٩)، أي هو الذي تُحمل عليه سائر الأشياء ولا يُحمل هو على شيء(٤٠).

والجوهر الذي بهذه الكيفية يُقال على الصورة وعلى الهيولى وعلى المجموع منهما. ويصرح ابن رشد في ذلك «إن الهيولى هي جوهر من حيث هي موضوعة للصورة، والصورة جوهر من حيث هي مقومة للموضوع، والمركّب منهما جوهر من قبل أنه مركب منهما»(٤١).

واستناداً إلى ذلك، نجد ان ابن رشد يعطي المرتبة الأولى للصورة ويعدّها متقدمة في الوجود على الهيولى وعلى المركّب منهما. لأن الصورة موجود بالفعل، في مقابل الهيولى التي هي موجود بالقوة، والذي بالفعل يتقدم دائماً على الذي بالقوة، وعلى ما سنجده لاحقاً في المبحث القادم.

ولهذا يستنتج ابن رشد من ذلك دليلاً على جوهرية الصورة، من خلال تقدم الصورة على الهيولى والمركّب منهما، فيقول «إن كان المركّب جوهراً فالصورة أحق باسم الجوهرية من المركّب»(٤٢). وهذا هو معنى الجوهر الذي لا يُحمل على شيء أصلاً وتحمل عليه سائر الأشياء.

---

(٣٦) أيضاً، ص ٧٦٢؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٢٣؛ نشرة الهند، ص ١٢٦، وانظر النقد التفصيلي لآراء المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون من قبل ابن رشد، الفصل الأول، مبحث الجسم الطبيعي، طبيعة الجسم.

(٣٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٦٣؛ وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١١؛ نشرة الهند، ص ١٢؛ تلخيص المقولات، (محمود قاسم)، ص ٨٥.

(٣٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦٨، ويرى ابن رشد، أن من يقول إن الجوهر يقال على الكلي المحمول على الشيء إنما هو ما صرح به أفلاطون، انظر التفصيلات، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٢؛ نشرة الهند، ص ١٣.

(٣٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٠؛ نشرة الهند، ص ١١.

(٤٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٦٩، ٧٨٥، وقارن، تلخيص المقولات (محمود قاسم) ص ٨٥.

(٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٦٩، وقارن ما قلناه عن جوهرية الهيولى، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٤٢) أيضاً، ص ٧٧٠.

المقصد الثاني ـ الصورة موضوع العلم

وكما تبين في المقصد السابق، إن الصورة جوهر، فهي في ضوء ذلك تكون موضوعاً للعلم عند ابن رشد، ولأن العلم عنده لا يعني بشخص ما مثل (زيد أو عمرو) وإنما يعني بمعرفة ماهياته، أي الإنسان والحيوانية أو الدائرة أو المثلث، ويهدف هذا العلم إلى إثبات أو نفي صفة معينة تتعلق بكل نوع من أنواعه عن طريق البرهنة المنطقية التي تستخدم الحد الأوسط. وعليه نجد أن ابن رشد يرى أن معرفة ماهية الشيء الكلية إنما تكون عن طريق العلم والمعرفة بالموضوع القريب للشيء والذي لا يوجد في ذاته، بل في الأفراد(٤٣).

ولهذا يصرح ابن رشد بالمساواة بين الجوهر المفرد الشخصي وبين الماهية لينطلق من ذلك، ومن خلال تعريف الحد المطلق منطقياً، إلى بيان الموضوع المهم في علاقة الصورة بالعلم الكلي(٤٤)، ويرد على رأي أفلاطون في هذه القضية بالذات وإن كانت ردود ابن رشد لا تخرج عما صرح به أرسطوطاليس من قبل في هذه المسألة(٤٥).

ومن الممكن إبراز الموقف الرشدي وتوضيحه من ذلك، ومن خلال إثارة المشكلة القائمة والتي هي: كيف يمكن أن تكون الماهية جوهراً، وهي بحكم حدها الحقيقي مؤلفة من جنس وفصل؟(٤٦).

وللإجابة على هذا التساؤل نجد أن ابن رشد يدرس بشكل تفصيلي العلاقة بين الجوهر والعرض(٤٧)، ليصل من خلالها إلى بناء مفهومه عن الماهية بشكل كلي.

فالأعراض في علاقتها بالجوهر على صنفين: الأول، أعراض هي في موضوعات بالعرض، مثل البياض للإنسان. والثاني أعراض هي في موضوعات بالذات، مثل الفطس في الأنف والذكورة في

---

(٤٣) أيضاً، ص ٨٢٣.

(٤٤) يحد ابن رشد العلم الكلي، أنه «واحد محمول على كثيرين». انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى، ص ١١٥.

(٤٥) من الملاحظ أن موضوع العلم الكلي والعلم الجزئي وعلاقتها بالماهية عند أفلاطون، أعني قوله إن الوجود الحقيقي هو وجود الكلي أو الماهية، وأما الوجود الجزئي فليس وجوداً حقيقياً لأنه جمع بين الوجود واللاوجود، قد واجه نقداً عنيفاً من قبل أرسطوطاليس، حيث ذهب أرسطوطاليس إلى القول إن الوجود الحقيقي هو وجود الجزئي، لأن الكلي ليس شيئاً آخر غير الصفة أو الصفات المشتركة بين عدة جزئيات، فلا تحقق له في الخارج، لأن الصفة دائماً توجد حالة في موضوع، بينما الجوهر هو الشيء الذي لا يحل في موضوع بينما الكلي باعتباره مجموع الصفات الذاتية التي تقال على شيء من الأشياء لا بد أن يكون موجوداً في شيء أعني أنه لا يقوم بذاته فهو إذاً ليس بجوهر. انظر التفصيلات، بدوي، أرسطو، ص ١٢٠؛ وقارن بول جانيه وجبريل سياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، ص ١٥٩ وما بعدها.

(٤٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨١٤، ٨٢١.

(٤٧) الجوهر على قسمين: أول وثان. فأما الأول، وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم، فهو شخص الجوهر الذي لا يقال على موضوع ولا في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه؛ وأما الجوهر الثاني فهو الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل، وأجناس هذه الأنواع أيضاً، مثال ذلك إن زيداً المشار إليه هو في نوعه ـ أي الإنسان ـ والإنسان في جنسه، الذي هو الحيوان. فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول، =

الحيوان. ويتميز الصنف الأول من الأعراض، أنه ليس له حد أصلاً لا بمعنى متقدم ومتأخر، لأن من مميزات الحد أنه يحصر المحدود. وأما الصنف الثاني فإنه هو موضوع التساؤل والشك، أي كيف يكون له حد؟[48]. وهذا الشك أصله قائم على عدّ أن الفطس الذي في الأنف أو الذكورة التي في الحيوان (الأمثلة السابقة)، يعدّان بمثابة الفصل للجنس، وأن المجتمع منهما شيء واحد، كالحال في الفصل مع جنسه. وهذا القول يستلزم من صاحبه، حسب رأي ابن رشد، أن يكون الشيء العرضي مع الذاتي واحداً[49]. وهذا القول مرفوض عند ابن رشد، وسبب رفضه هو أن الحد الحقيقي لا يكون للعرض بل للجوهر فقط، لارتباط العلم بالماهية به. ولهذا نجده يصرح «إن كان الفطس يدل على عمق في الأنف، وهو يدل من مجموعهما على نوع واحد أعني دلالة الاسم على المجتمع منهما من الفصل والجنس، مثل دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، فإنه يجب ألا يوصف بالفطس فيقال أنف أفطس لأنه إن وصف لزم إما أن يذكر الشيء الواحد مرتين، فيكون قولنا أنف أفطس بمنزلة قولنا (أنف أنف) أو قولنا حيوان إنسان، أو يكون الأفطس معنى قائماً بذاته غير الأنف»[50]. فإذا أصبحت الفطوسة معنى قائماً بذاته فيكون الأنف له بمنزلة الجنس، وهذا محال طبعاً. لأن اسم الأفطس إنما يتناول الأنف بطريق اللزوم والتضمين بمعنى إذا قيل أنف أفطس أعني أن دلالة الأفطس على الأنف إذا كان العمق فيه عرضاً كانت بالقوة فإذا صرح فيه بالفعل لم يلزم عنه محال[51]. فإذا كان الحد للفطوسة بالعرض صحيحاً، فإنه يلزم أن يكون للأنف أنف وإلى ما لا نهاية، حتى لا يمكن أن يوجد أنف ليس بعده أنف آخر.

وبهذا يبطل القول إن الأعراض في قسمها الثاني لها حد أو يمكن أن تحد، لأن الحد بنظر ابن رشد إنما يكون فقط للجوهر. وبما أنه قد ساوى بين الجوهر والماهية، فإن الحد المطلق هو الذي يدل على ماهية الشيء المؤلفة من جنس قريب وفصل، مثل قولنا إن الإنسان حيوان ناطق.

وبما أن الجوهر الذي يساوي الماهية بهذه الميزة فإن ابن رشد أراد أن يبين أن الجوهر إنما علم وعرف بالماهية (الصورة)، وأن هذا الجوهر من الجوهر الشخصي أي شخص الجوهر، وليس الجوهر المفارق، حسبما يرى أفلاطون[52]، لأن أفلاطون بحسب ابن رشد قد فرّق بين الماهية للشيء وبين

= والإنسان المحمول عليه، والحيوان هو الجوهر الثاني. أما العرض فهو الذي في موضوع ولا يمكن أن يكون قوامه من غير موضوع، وليس يحمل على موضوع البتة أي من طريق ما هو، مثل السواد والبياض. انظر ابن رشد، تلخيص المقولات (محمود قاسم) ص ٧٩، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨١٤؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١١٣؛ نشرة الهند، ص ١٤.

(٤٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨١٥، كذلك مقالة الهاء، ص ٧٢٦، إذ يحدد ابن رشد فيها، أن ما بالعرض ليس له طبيعة محددة، لأن ليس له علة محدودة، مما يلزم عن ذلك أن لا يكون لها بالعرض علم خاص به و«تفحص عنه صناعة معينة، لأن ما بالعرض يعلم إذا وقع، ولكن ليس بعلم ثابت، لأن العلم يثبت للمعلوم من قبل علته ومعنى الثبوت هو حكمنا بأنه متى وجدت العلة وجد المعلول، والعرض ليس كذلك».

(٤٩) أيضاً، ص ٨١٦.

(٥٠) أيضاً، ص ٨١٦.

(٥١) أيضاً، ص ٨١٧.

(٥٢) أيضاً، ص ٨٢٣؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٤٥؛ نشرة الهند، ص ٤٦. وانظر لاحقاً المقصد الرابع، النقطة (٣) بالتفصيل.

الشيء بالفعل، مما لزم عن قوله إن ماهيات الجواهر الأُوَل (الإنسان، الفرس) هي غير الجواهر الأول، لأنها أيضاً جواهر أول قائمة بذاتها.

وبناء عليه فقد رفض ابن رشد الحل الأفلاطوني بشأن الماهية المطلقة بشكل كلي، وربط هذه الماهية بالجوهر المشخص الفردي وساوى بينهما، معتبراً أن المفرد ليس هو شيئاً آخر غير الجوهر الذي هو له (أي ماهيته). فقولنا زيد حيوان ناطق فإن زيداً ليس شيئاً غير الحيوانية والنطق، اللذين هما ماهيته، ولا الحيوانية والنطق ماهية لشيء إلا لزيد وخالد وغيرهما من الأفراد(٥٣).

ويمكن بيان الموقف الرشدي من الصور الأفلاطونية المفارقة بالشكل الآتي:

أ ـ إن ابن رشد قد نظر إلى الماهية نظرة شخصية وليست مفارقة، أي أن العلم بها يكون من خلال الأفراد وليس من خلال المفهوم الكلي المفارق للشيء، فيقول «إنه متى وضعنا الجواهر المحسوسة جواهر موجودة وجوداً أولياً أي بذاتها لا بغيرها، وجب أن تكون هي وماهياتها شيئاً واحداً»(٥٤).

ب ـ واستناداً إلى ما تقدم، فإن ابن رشد لا يميز بين مفهوم الشيء والشيء بذاته، وإن كان على عكس ذلك، فسيكون الشيء هو غير ماهيته، مثلاً إن كان الخير الذي هو خير غير ماهيته فسيكون الخير شيئاً آنية شيئاً آخر، والحيوان شيئاً آنية شيئاً آخر، وكذلك الهوية وآنية الهوية، ويكون ها هنا جواهر أخر غير الجواهر الأول وطبائع وصور وتكون تلك الجواهر والصور متقدمة على الجواهر الأول أي أشخاص الجوهر(٥٥)، وهذا مخالف لرأيه.

جـ ـ وإن كانت ماهيات الأشياء، وهذا هو المهم بنظر ابن رشد، ليست هي والأشياء واحدة بذاتها، فهي مطلقة بعضها من بعض أي موجودة بذاتها، ليس بعضها موجوداً لبعض، مما يلزم عنه أن تكون بعض الجواهر غير معلومة وهي الجواهر الأول، ولكن هذه الجواهر الأول إنما تعلم بماهياتها التي هي وإياها شيء واحد لأن الماهيات للأشياء إنما صارت موجودة بوجود الأشياء ذوات الماهيات(٥٦).

ولهذا كله، فإن ابن رشد يرى أن العلم الحقيقي بالشيء إنما يكون بالموجود الحقيقي المشخص. وبما أن الموجود الحقيقي هو الجوهر المشخص الجزئي، فيكون العلم عندئذ هو علم بالجزئي، وليس بالكلي المفارق على ما يراه أفلاطون. وهذا التفسير هو الذي أميل إليه عند ابن رشد في المجال الطبيعي لأنه قد نظر هنا إلى الجوهر من حيث هو جوهر محسوس، وليس من حيث هو مفهوم كلي مفارق أو قائم

---

(٥٣) أيضاً، ص ٨٢٤؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٥؛ نشرة الهند، ص ٤٧.

(٥٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٢٧، ويقدم ابن رشد نقداً للموقف الأفلاطوني في تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٥؛ نشرة الهند، ص ٤٧، حيث يشير إلى أننا لا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة، سواء كانت موجودة أو لم تكن، بل إن كانت موجودة فليس يكون لها غناء في عقل ماهيات الأشياء، ولا بالجملة في الموجود المعقول، وإما أن هذه الكليات التي منها تتألف الحدود أزلية وغير متغيرة، وأنها لو كانت موجودة بذاتها خارج النفس على ما يرى ذلك القائلون بالصور.

(٥٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٢٧.

(٥٦) أيضاً، ص ٨٢٧. ويرى ابن رشد أن الأشياء إنما تعلم بماهياتها، فإذا كانت ماهياتها غيرها لم يمكن أن تعلم. انظر مقالة الزاي، ص ٨٢٨.

بنفسه على نحو ما نجده في مثال أفلاطون(٥٧)، باعتبار أن الصورة هي جوهر بالفعل، وهي التي تشخص الشيء الذي هو بالقوة والإمكان (الهيولى). وإن الصورة هي الجوهر الأول، وإنها متقدمة على الهيولى بالفعل، أي أنه قد عد الصورة هي موضوع العلم، متقدمة على الهيولى وعلى المركب منهما، وأنها أعلى مرتبة منها لكونها بالفعل دائماً.

ولهذا نجد أن ابن رشد يرى «إن الإدراكات التي تسمى العلوم إنما هي في المحسوسات غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، وهي المعاني الكلية التي يدركها العقل فيها وهي «الصور». وأما الإدراكات التي تكون للكائنة الفاسدة وهي الأشخاص المجتمعة من المادة والصورة، فإن ذلك ليس علماً لها وإنما هو خيال لها»(٥٨). أي أن ابن رشد يعتقد أن للأمور المحسوسة نوعين من الإدراك: نوعاً ليس هو علماً لها وإنما هو خيال؛ ونوعاً هو علم لها، وهو معقولاتها الكلية عن طريق الصورة، والتي يجردها العقل من وجودها الفعلي، أي صورة فعلية مشخصة في الأفراد.

ويضيف ابن رشد نقداً آخر لموقف أفلاطون من الصور، مفاده إن كانت الصور موجودة على ما يذكر القائلون بها، فواجب أن لا تكون أشخاص الجواهر جواهر، لأن هذا إنما صارت جواهر بالصورة التي قال عليها. والصور المفارقة لا تُقال على موضوع، ولو كانت كذلك، أي مشاركة للموضوع لكانت كائنة فاسدة، وذلك خلاف ما يصرح به أفلاطون(٥٩).

ويخلص ابن رشد من هذا كله إلى أن الشيء وماهيته هما واحد، وأنهما ليسا شيئاً واحداً بطريق العرض، ومثال ذلك أن الإنسان وماهيته الذي هو حيوان ناطق فهما شيء واحد بعينه غير مفترقين،

---

(٥٧) قادتنا إلى التفسير نصوص ابن رشد نفسها، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٩. وإن كان أرسطوطاليس ينفي أن يكون العلم بالجزئي، لأن العلم عند أرسطوطاليس هو علم بالكلي دائماً. وهنا يقدم عبد الرحمن بدوي عدة احتمالات لتفسير قول أرسطوطاليس هذا، «وأنه كيف يمكن أن يكون العلم من ناحية علماً بالموجود الحقيقي، ومن ناحية أخرى علماً بغير الحقيقي». ويعتقد بدوي أن الحلول التي سيقدمها لا تحل أصل المشكلة عند أرسطوطاليس، ومن هذه الحلول القول بأن العلم الجزئي هو العلم بالفعل، بينما العلم بالكلي هو العلم بالقوة. بمعنى أن الإنسان في حالة علمه إنما يعلم شيئاً جزئياً محدداً معيناً في الخارج. وهذا كله بحسب بدوي ليس مقنعاً لأن العلم بالجزئي يتم دائماً بأن يتبين الإنسان فيه صفات كلية، أي أن كل ما نفعله في حالة العلم بالجزئي المشخص إنما هو أن نحمل عليه صفات كلية عامة. ومعنى هذا أنه حتى في حالة العلم بالجزئي نفسه لا بد من الالتجاء إلى الكلي دائماً، وإذاً يكون العلم الحقيقي بالجزئي كلياً، أما الحل الآخر الذي يقدمه بدوي فهو أنه إذا اجتمع في الشيء الواحد أنه كلي من ناحية، جزئي من ناحية أخرى بمعنى أنه جوهر قائم بذاته مستقل عن غيره تمام الاستقلال، وهذه الحالة لا تنطبق إلا على الله تعالى فحسب. ولكن هذا الحل لم يصرح به أرسطوطاليس وإنما كان يقول دائماً إن الجوهر هو موضوع للعلم، هو الكلي، والجوهر الحقيقي هو الجزئي. والحل الثالث الذي يطرحه بدوي، هو أن يقال إن المعرفة أو العلم بالجزئي مقصور على الأشياء الطبيعية، بينما الكلي مقصور على الأشياء الروحانية. أما الحل الأخير، وهو الذي تقدم به بعض الباحثين فيشير إلى أن من الواجب أن نفرق بين الكلي في ذاته، أي الجنس والنوع، وبين الكلي بالنسبة إلينا، فالذي بالنسبة إلينا، نجد أن الوجود الحقيقي هو في الأنواع وأكثر في الأجناس. انظر بدوي، أرسطو، ص ١٢٢ وما بعدها.

(٥٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى، ص ١١٦.

(٥٩) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٨٣٢.

وكذلك النطق والحيوانية اللذين فيه هما شيء واحد بالفعل اثنان بالقوة، مما يلزم عنه أن علم كل واحد من الأشياء إنما يعلم من قبل ماهيته لكونها شيئاً واحداً[٦٠].

المقصد الثالث ـ العلاقة بين الهيولى والصورة

إن دراسة العلاقة بين الهيولى والصورة تقودنا إلى الجزء الرئيسي للفلسفة الطبيعية عند ابن رشد، حيث تدور معظم هذه الفلسفة على هذا الجزء من فلسفته، ولهذا فقد درسها في المجالين الطبيعي وما بعد الطبيعة، إلا أنه أولاها الاهتمام المتميز في المجال الأخير، لأن البحث في هذه العلاقة هنا يؤدي إلى إثبات صورة لا هيولى لها وهي الصورة الأولى (= الله)[٦١].

ولأن الأجسام الطبيعية المتجوهرة عند ابن رشد مؤلفة أو مركبة من مبدأين رئيسين بالذات هما الهيولى والصورة[٦٢] ومن مبدأ بالعرض هو العدم[٦٣]، فهو يصرح أنه لا توجد هيولى بدون صورة، كذلك لا توجد صورة جوهرية بدون هيولى وذلك لأن الهيولى وكما وجدنا في بحثها موجود بالقوة، ويستحيل أن توجد بالفعل من دون موجود بالفعل وهو الصورة.

ويعني هذا، أن العلاقة بينهما إنما هي علاقة «وجودية علية»، وليست علاقة ماهوية، أي أن العلاقة قائمة على العلل الأربع (المادية، الصورية، الفاعلية، الغائية) بمعنى هل أن الهيولى هي علة للصورة، أم العكس؟

وللإجابة على هذا التساؤل لا بد من بيان طبيعة كل علة من هذه العلل، وكيفية بحثها.

يرى ابن رشد أن العلة المادية الهيولانية إنما وُجدت من أجل الصورة وهي مفعولة لها «لأن الصورة هي الغاية الأولى في الكون. ولما كانت الصورة من ضرورة المادة، لما كان ها هنا فاعل، ولكان مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق»[٦٤]. ويضرب لنا ابن رشد مثلاً لذلك، فيقول «كما أن اللبن والحجارة إنما وجدت في البيت في الاضطرار لمكان الصورة، كذلك المادة والأمور المادية إنما وجدت من أجل الصورة»[٦٥].

فالمادة إذاً هي قابل ومحل للصورة، وإن الصورة هي التي تنقل المادة من حالة اللاتعين إلى التعين المشخص عن طريق الحركة، وذلك لأن الطبيعة في عملها إنما تبغي الوصول إلى الكمال والتحقق وهو

---

(٦٠) أيضاً، ص ٨٣٢؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٢٣؛ نشرة الهند، ص ١٢٥. حيث يشير ابن رشد إلى «أنه ليس للكليات هذه الأشياء ومعقولاتها وجود خارج النفس ولا الكليات سبب في وجود جزئياتها المحسوسة بل الصورة الجزئية أو المادة الجزئية هما السببان فقط في وجود الجوهر المشار إليه».

(٦١) هذا ما خصص له بالتفصيل مقالة اللام من تفسير ما بعد الطبيعة، بعد أن مهد لذلك بالمقالات التي سبقتها وهي (الزاي، الحاء، الطاء).

(٦٢) انظر السماع الطبيعي (الهند)، ص ١١؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٨٠، ٨٥٧؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٦؛ نشرة الهند، ص ٤٨.

(٦٣) هذا ما خصص له الفصل الرابع.

(٦٤) انظر السماع الطبيعي، ص ١٨؛ قارن تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٥.

(٦٥) السماع الطبيعي، ص ١٧.

ما يسمى عند أرسطوطاليس بـ «الأنتلخيا»، وإن هذا الكمال في الطبيعة والأشياء الطبيعية إنما يتم بالصورة، ولهذا يوحِّد ابن رشد بين الأسباب الثلاثة في سبب واحد هو السبب الصوري مقارنة بالسبب المادي. ولذلك فإن كل موجود يقع في عالم الحس والتغير إنما يكون من خلال اتحاد الهيولى بالصورة عن طريق الفعل وهو ما يسمى بـ «الأنرجيا» والتي معناها التحقق لما هو بالقوة إلى موجود كامل بالفعل.

وطبيعة هذه العلل عند ابن رشد أنها متناهية، وحتى السبب المحرك لها هو الآخر متناه. ويريد ابن رشد أن هذا التناهي في الأسباب بعامة يقود إلى إثبات ذلك في العلاقة بين الهيولى والصورة(٦٦)، ولإثبات تناهي العالم من جهة أخرى، وبيان كيفية إدراكه والعلم به.

فيقول ابن رشد «أما الصور الهيولانية التي في واحد واحد من أجزاء العالم فالأمر في ذلك بيّن به تناهي الموضوعات، فإنه ليس يمكن أن يوجد في الشيء المتناهي صور لا نهاية لها، كما ليس يمكن أن يوجد فيه موضوعات لا نهاية لها، ومثال ذلك أن الأرض إنما وجدت من أجل الماء، والماء من أجل الهواء، والهواء من أجل النار، والنار من أجل الفلك، وليس يمكن في مثل هذا الاستكمال مرور إلى غير نهاية، وكذلك متى أنزلنا صوراً غير ذات هيولى بعضها كمالات لبعض تبيّن تناهيها بهذا البيان»(٦٧).

هذا من جهة العلل، وأما علاقة الهيولى بالصورة من حيث التصور، فإنه ينظر إليها من خلال الإضافة والنسبة كما يرى ابن رشد فيقول: «إن تصور الهيولى في علاقتها بالصورة إنما تكون عن طريق الإضافة والنسبة»(٦٨). ومثال ذلك الخشب والخزانة، فالهيولى هي الخشب والخزانة هي الشكل الذي اتخذه الخشب، وإن كانت «هذه النسبة التي بين الخشب والخزانة ليست من جهة ما الخشب موجود بالفعل، بل ذلك عارض له»(٦٩).

والذي يريده ابن رشد من هذه النسبة بين الهيولى والصورة، أن العلاقة بينهما إنما تكون بهذا الشكل، أي أنها نسبة بين ما هو بالصورة وما هو بالفعل، وهذا هو غير ما في طبيعة المادة الأولى، لأنها

---

(٦٦) انظر التفصيلات، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، ص ٢٩ وما بعدها؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١١٦؛ نشرة الهند، ص ١١٦.

(٦٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٢٠؛ وقارن نشرة الهند، ص ١٢١. ويشير ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الصغرى، ص ٣٩ إلى أن تناهي الهيولى والصورة يؤدي إلى إثبات العلم بالشيء، حيث يقول «إن كانت توجد في المركب من الهيولى والصور صور لا نهاية لها وجب أن يكون المركب المتكون غير متناه. ولأن الكائن هو الذي تم كونه وفرغ ووجد بالفعل، فإن كان يوجد في متحرك لا نهاية لعظمه شيء بالفعل وهو الشيء الحادث في المتحرك غير المتناهي وكانت الصورة حاصرة للمتكون، وجب أن يكون ما بالفعل حاصراً غير المتناهي، وذلك مستحيل، لأنه معلوم بنفسه أن الذي يحصر غير المتناهي إن وضع له حاصر يجب أن يكون غير متناه. وهذا الوضع يلزم منه بطلان هذا، والذي هو ألا يكون غير المتناهي متناهياً، يحصره غير متناه». وراجع للتفصيلات عن دور التناهي في خصائص الجسم الطبيعي، الفصل الأول، المبحث الثاني، كذلك انظر الألف الصغرى، ص ٢٩.

(٦٨) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ١١، وقارن ما سنقوله لاحقاً، في مقارنة الهيولى بالصورة، وحل ابن رشد للإشكال الذي أثاره الإسكندر الأفروديسي.

(٦٩) أيضاً، ص ١١. ويعتقد ابن رشد أن مسألة النسبة التي بين الهيولى والصورة تقود إلى مسألة معرفية وذلك أن المادة الأولى إنما تفهم وتتصور بالنسبة، أي نسبتها من جميع الأشياء الموجودة بالفعل، بنسبة المواد المحسوسة إلى التي هي مواد لها، مثل نسبة الخشبة إلى السفينة. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧١.

كما وجدناها عنده لا تختص بصورة دون أخرى[٧٠].

وينظر ابن رشد إلى العلاقة بين الهيولى والصورة من خلال النظر في العلل القريبة للشيء، لأنها بنظره هي المسلك الصحيح لمعرفة طبيعة الجواهر الكائنة الفاسدة، ويقدم مثالاً لذلك بقوله: «إن للإنسان أربع علل قريبة، العلة العنصرية وهي دم الطمث، والعلة المحركة وهي مني الذكر، والعلة التي كالصورة وهي التي تعطي ماهية الشيء الذي هو به موجود، والعلة الرابعة التي من أجلها الكون، وهي الغاية والتمام. فينبغي متى أردنا أن نعلم الإنسان علماً حقيقياً أن نعلمه بهذه العلل القريبة»[٧١].

ويقدم ابن رشد دليلاً آخر على علاقة الهيولى بالصورة، وهو بالنظر إلى حد الشيء أو تحديده، وهو يكون بالنظر إلى ما يتألف منه الشيء وهو الصورة والهيولى، وإن كل فصل بينهما في تحديد الشيء إنما هو تحديد ناقص، فيقول «كما أن في الجوهر الشيء الموجود منها هو الفعل وهو الصورة، وهو محمول على العنصر فيها موجود بالقوة، كذلك الفصل الأخير في هذه الحدود هو أملك بطبيعة المحدود»[٧٢]. بمعنى أن التحديد يجب أن يشتمل على الجنس والفصل، فالجنس هو بمثابة الصورة والفصل بمثابة الهيولى[٧٣].

ومثال ذلك أننا إذا أردنا أن نحدّ خشبة، فنقول بعضها جسم وبعضها صورة زائدة على الجسم، وبه استجدت الخشبة اسماً زائداً فقيل فيها خزانة أو صندوق، أي أن ابن رشد قد نظر إلى الجوهر المؤلف من هيولى وصورة، نظرة موحدة في تحديده له وهو بهذا يرد على القائلين بتحديد الشيء فقط

---

(٧٠) انظر، التفصيلات، الفصل الثاني، المبحث الثاني، «أحكام الهيولى». وسنشير بالتفصيل إلى مقارنة الفعل بالصورة في المبحث القادم.

(٧١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الحاء، ص ١٠٧٥؛ وقارن، مقالة اللام، ص ١٤٨٥. حيث يشير ابن رشد إلى الفرق بين العلة الصورية والمادية والفاعلية، فالفاعلية والمحركة متقدمة على الذي تكونه وتحركه، والعلة الصورية والمادية فهي مع الكون، ومثال ذلك، أن الصحة لا تتقدم الإنسان الصحيح إذ كانت الصحة من الصحيح بمنزلة الصورة، وأما المصح فإنه واجب أن يتقدم الصحة.

(٧٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الحاء، ص ١٠٤٦.

(٧٣) ينبه ابن رشد إلى مسألة مهمة في نظرية الحد، فيقول، إن الحدود القائمة بذاتها التي يجري الجنس فيها مجرى الهيولى والفصل مجرى الصورة، وأما حدود المركبات من جواهر وأعراض، أو حدود الأشياء التي في موضوع فإن الأمر بخلاف ذلك، أعني الذي يجري منها مجرى الجنس هو الصورة والذي يجري فيها مجرى الفصل هو الهيولى. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الحاء، ص ١٠٤٨؛ الألف الكبرى، ص ٩٧. أما الإسكندر الأفروديسي في مقالته عن «الهيولى غير الجنس» ضمن شروح على أرسطو (بدوي)، ص ٥٢، فيوضح الأمر بشكل تفصيلي، مبيناً أن الهيولى هي غير الجنس. فمثلاً إن الهيولى كلها عامية كلية لأن الصور كلها كلية الهيولانية فيها وفي كل جزء من أجزائها هو عام أيضاً كلي لجميع الصور. وأما الجنس فإنه وإن كان يعم الصور التي تحته فإنه لا يمكن أن يكون كل جزء منه عاماً كلياً، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون الحيوان الذي في سقراط هو بعينه في أفلاطون وغيره من الناس. وأيضاً الحيوان غير الجنس، وذلك أن الهيولى شيء موضوع لجميع الأشياء المحمولة عليها. موافقة لكونها ولكون كل واحد منها على الهيئة التي هو عليها. فأما الجنس فإنه ليس لشيء له ذات إذا ما أزيل عنه الحد، لكنه اسم فقط، وثبات وجوده في فكر المفكر لا أن له ذاتاً وأنه شخص.

ويقول أيضاً إن الهيولى غير الجنس، وذلك أن الهيولى شيء دائم باق في العدد، والجنس باق بالصورة لا =

بعنصره أو بصورته. فالذين يحدون الشيء بعنصره «فإنما يحدون الشيء الذي هو بالقوة لا الشيء الذي هو بالفعل، مثل الذين يحدون البيت بأنه هو مركب من حجارة ولبن، فإن هؤلاء يحدون البيت الذي بالقوة، لا البيت الذي بالفعل، لأن هذه الأشياء هي عنصر البيت فقط دون الفعل الذي فيه»[٧٤].

أما الذين يحدون الشيء بصورته فقط، فإن حدهم ليس بالتام أيضاً، لأن «الفعل والصور لا توجد من دون العناصر مثل الذين يحدون البيت بأنه إناء يستر أموالاً وأجساماً»[٧٥]. وعليه فإن ابن رشد يرى أن حد الشيء التام يجب أن يكون بالصورة والموضوع وإن كان هذا التحديد للشيء يشمل الجوهر المركب منهما مثل أن يقال «في البيت إنه إناء من لبن وحجارة يستر الأموال والأجساد من الحر والبرد»[٧٦].

ويريد ابن رشد من ذلك، أن الحد لا ينطبق إلا على المجموع من المادة والصورة، فيقول إن الصورة بمفردها ليس لها حد وكذلك الهيولى بل الحد هو للمجموع منهما. ودليله على ذلك أن الحد يفيد التقييد والحصر للشيء، وأن المادة والصورة إنما يدل كل واحد منهما على شيء واحد وليس ينقسم واحد منهما إلى صفة وموصوف[٧٧].

وابن رشد في دليله هذا إنما يرد على المدرسة الفيثاغورية التي تنظر إلى أن الجواهر المحسوسة مؤلفة من أعداد، وهي بهذا حسبما يقول ابن رشد «أن يكون العدد الذي تركبت منه هو الجنس والفصل»[٧٨].

وابتداءً يعني هذا القول أن العدد يشبه الحد من جهة ويخالفه من جهة أخرى، على ما سنبين الآن. فوجه الشبه بين الحد والعدد، هو أن الحد ينقسم إلى أشياء تنقسم كما أن العدد ينقسم إلى أشياء لا تنقسم وإنما الفرق بينهما أن الذي لا ينقسم في الأعداد هي الآحاد، وفي الحد هي المادة والصورة[٧٩]. وهناك شبه آخر بين الحد والعدد وهو أن العدد إذا زيد فيه واحد والمركبة من الجنس الأول وفصول كثيرة إذا نقص منها فصل، انتقل الحد إلى أن يكون حداً لطبيعة أخرى، مثال ذلك، إذا

= بالعدد، أعني أن صورته تبقى بتعاقب الكون عليها، وأما في العدد فإنه واقع تحت الفساد.

ويقول أيضاً إن الهيولى غير الجنس، وذلك أن الهيولى تبقى عند افتراق الجوهر المركب، لأن الجوهر مركب من هيولى وصورة، فإذا افترق الجوهر فسد وعاد أحد جزئيه ويبقى الآخر أعني الهيولى. أما الجنس فإنه ليس مركباً من الصورة الأولى والهيولى، لكنه مركب من الجوهر الهيولاني وبعض الصور.

ويقول أيضاً، إن الجنس غير الهيولى وذلك أن الهيولى هي علة قوام جميع الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثباتها. فقد استبان وصح بأقاويل شتى، أن الهيولى غير الجنس وأنها شيء قائم بذاته، والجنس غير ذاتي، بل قائم بالفكر.

(٧٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الحاء، ص ١٠٥٠.

(٧٥) أيضاً، ص ١٠٥٠.

(٧٦) أيضاً، ص ١٠٥١.

(٧٧) أيضاً، ص ١٠٦٣.

(٧٨) أيضاً، ص ١٠٦٥.

(٧٩) نفسه.

قلنا في حد الحيوان إنه جسم متغذ حساس فإذا نقصنا الفصل الأخير من هذا الحد بقي الباقي حداً للنبات، وإن زيد عليه فصل آخر وهو الناطق صار حداً للإنسان، كالأربعة إذا زيد فيها واحد صارت خمسة، وإذا نقص منها واحد صارت ثلاثة»[٨٠].

ولكن هذا التشابه الذي ذكر بين الحد والعدد كما وجدنا يقابله خلاف فيما بينهما، ويحدد ابن رشد هذا الخلاف بصيغة الرد على المدرسة الفيثاغورية في العدد، فيقول «إن الموجودات إن كانت مركبة من أعداد فقد يجب على القائلين بذلك أن يقولوا كيف صار من العدد شيء واحد وبماذا يصير؟ إلا أنه ليس يمكنهم أن يقولوا بماذا صار واحداً من قبل أن العدد مركب من أحاد منفصلة»[٨١].

ولأن موضوع الانفصال والاتصال هو أحد أهم المواضيع التي درسها ابن رشد في فلسفته حول الجسم الطبيعي[٨٢] نجده هنا يدافع عن وجهة نظره هذه وبصيغة أخرى عن طريق العلاقة بين الهيولى والصورة، معتبراً الاتصال إنما يكون بالصورة، فيقول «وأما نحن فنقول إن الواحد الذي يدل عليه الحد الواحد هو واحد بالجوهر الذي هو الصورة، أي بالصورة الأخيرة والفصل الأخير»[٨٣].

ويمكننا توضيح قول ابن رشد هذا بالإشارة إلى أنه يؤكد أن الصورة هي التي تحدد جوهرية الشيء وذلك «لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الأقل والأكثر، فإنه لا يكون إنسان أكثر إنسانية من إنسان من حيث صورته، بل إن كان ذلك فمن حيث أن الصورة منه في عنصر»[٨٤].

وبهذا يتضح خطأ المدرسة الفيثاغورية في نظرتها إلى الجوهر على إنه عدد، لأنها لم توضح ـ حسب رأي ابن رشد ـ الماهية الرئيسة في الجوهر، ألا وهي الصورة.

بقي أن نوضح مسألة أخرى في علاقة الهيولى بالصورة عند ابن رشد، وهي أن الهيولى بمفردها لا تؤلف موجوداً حسياً مشاراً إليه ذا بعد، سواء أكان هذا الموجود طبيعياً أم صناعياً، وإنما يكون ذلك الموجود مشاراً إليه ويتحقق الوجود من خلال الصورة. ولهذا نجد ابن رشد يهتم في البحث عن طبيعة العنصر وعلاقته بالصورة والمحرك الفاعل له.

ويوضح ابن رشد ذلك بالقول «يمكن أن يكون العنصر واحداً وتكون أشياء كثيرة مختلفة لا من قبل العنصر لأنه إذا كان العنصر واحداً والمحرك واحداً فالمتكون ضرورة يكون واحداً. كما أنه إذا كان العنصر مختلفاً والمحرك مختلفاً، فإن المتكونات ضرورة مختلفة. وأما إذا كان العنصر واحداً فقد يمكن أن تكون أشياء مختلفة لاختلاف المحركين وذلك إنما يوجد في الأمور الصناعية، مثل وجود الخزانة والسفينة عن عنصر الخشب لاختلاف الصناعتين»[٨٥].

ويتضح من هذا النص، أن ابن رشد يرى أن اختلاف الموجودات يأتي من قبل اختلاف

---

(٨٠) أيضاً، ص ١٠٦٦.

(٨١) نفسه.

(٨٢) انظر، الفصل الأول، المبحث الثاني.

(٨٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الحاء، ص ١٠٦٧.

(٨٤) أيضاً، ص ١٠٦٨.

(٨٥) أيضاً، ص ١٠٧٢.

المحرك، أي الفاعل، وأن العنصر الواحد بعينه يقبل صوراً مختلفة.

ولكن تبقى مسألة مهمة ألا وهي أن بعض الصور لا تقبل إلا مادة واحدة فقط، دون غيرها، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن في بعض الأشياء يكون العنصر مختلفاً لاختلاف الصور المتعاقبة عليه، ومثال ذلك «المنشار» فإنه يكون من حديد ولا يكون من خشب، وإلا فلا يفعل فعله في الأشياء[86].

وعليه فإن العلاقة بين الصورة والفاعل والهيولى، تلك العلاقة التي تجعل «أنه ليس في قوة المحرك الفاعل أن يضع الصورة التي في طباعه أن يضعها في أي مادة اتفقت، بل في المادة المخصوصة بتلك الصورة»[87]. وهذا الأمر ينطبق كثيراً على الموجودات الصناعية، أما الطبيعية فالأمر فيها يختلف، وذلك لأن لكل صورة مادة خاصة بها، بمعنى أن الموجودات الصناعية يكون للفاعل فيها أهمية مميزة، لأنه غير العنصر وغير المصنوع من العنصر. ولهذا نجد ابن رشد يشدد كثيراً في هذا المجال، ولا سيما بالنسبة إلى الأشياء والموجودات الصناعية، على دور العلل الأربع في وجود الشيء بالفعل والعلم به[88].

ومن أجل توضيح ذلك، نجد أن للفاعل دوراً مهماً في إعطاء الكمال للشيء عن طريق إخراج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، لأنه في انتقاله كما يرى ابن رشد، لا يفيد الكثرة بل يفيد الكمال في الوجود. وبهذا تصبح الصورة هي الشيء الذي يعطي الكمال للهيولى، وتصبح الهيولى مشاراً إليها بالصورة، وذات بعد امتدادي.

المقصد الرابع ـ المقارنة بين الهيولى والصورة

بعد أن أوضحنا أوجه العلاقة بين المادة والصورة عند ابن رشد، لا بد الآن من بيان كيفية تصور هذه العلاقة أنطولوجياً ومعرفياً. والغاية من ذلك تفصيل القول في الهيولى وكيفية اقترانها بالصورة، وفضلاً عن ذلك بيان موقف ابن رشد، وتبعاً لأرسطوطاليس، من مسألة الصور المفارقة عند أفلاطون، ونقده للآراء الفلسفية الأخرى التي تقر بالخلق من عدم ولا سيما آراء المتكلمين المسلمين.

وينطلق ابن رشد في ذلك كله من قول أرسطوطاليس إن «الجواهر ثلاثة، أما الواحد فالمادة، وهي هذا الشيء من طريق ما يُرى، وذلك أن ما هو بالتماس وليس هو النظام هو المادة والموضوع، والطبيعة (= الصورة) هي هذا الذي إليه آنية وقنية[89]، وأيضاً ثالث (= المجتمع منهما) من هذه الذي لكل واحد منهما واحد بمنزلة سقراط»[90].

---

(٨٦) أيضاً، ص ١٠٧٣.

(٨٧) نفسه، انظر التفصيلات، المقصد القادم.

(٨٨) انظر ما قلناه بالتفصيل في بداية هذا المقصد عن دور العلل في إثبات العلاقة بين الهيولى والصورة، ولا سيما العلل القريبة.

(٨٩) انظر المبحث الأول من هذا الفصل، المقصد الثاني، «تعريف الصورة».

(٩٠) انظر ما بعد الطبيعة، مقالة اللام (ضمن التفسير) ص ١٤٦٦، وقارن أبو العلا عفيفي، «ترجمة حديثة لمقالة اللام» لأرسطو ضمن مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية، م. س. ص ١٠٢، كذلك *Metaphysica*, BK Lam, p. 1070.

وقبل أن نوضح رأي ابن رشد بشأن هذا النص الأرسطوطاليسي، لا بد من الإشارة إلى رأي الإسكندر الأفروديسي وكيفية فهمه لهذا النص، والتأويلات التي رآها مناسبة له.

ويحصر ابن رشد التأويلات التي قدمها الإسكندر بشأن نص أرسطوطاليس، بأربعة تأويلات رئيسة هي:

الأول ـ إن قول أرسطوطاليس «في المادة وهي هذا الشيء من طريق إنها ترى» قول فيه إغماض، وربما أراد أن الجواهر لما كانت ثلاثة، فالواحد منها المادة وهي هذا الشيء عندما تقبل الصورة وتتحدد، وذلك أنه لما كانت حينئذ مع الصورة تكون بالفعل الصورة وترى ها هنا، وأما هي بذاتها «الهيولى» فلا تُرى[91].

الثاني ـ أو يكون ما يقوله إن المادة بذاتها وعلى الحقيقة ليست هي هذا الشيء، غير أنها تتبين ويظن بها هذا، من قبل أن في كل واحد توجد المادة يعدّها موضوعاً[92].

الثالث ـ أو يكون ما يقوله أرسطوطاليس أنه قد أراد به المادة القريبة، وذلك أن المادة القريبة للشيء هي مادة هذا الشيء المرئية[93].

الرابع ـ أو معناه ما قاله في المقالة الأولى من السماع الطبيعي[94]، من أن المادة الأولى إنما تفهم وتتصور بالنسبة، أي أن نسبتها من جميع الأشياء الموجودة بالفعل، نسبة المواد المحسوسة إلى التي هي مواد لها، مثل نسبة الخشبة إلى السفينة، أي بمعنى أن المادة الأولى إنما تفهم أنها مادة لهذا الشيء من طريق المواد التي ترى متماسة لا متحدة[95].

وتأويلات الإسكندر الأفروديسي هذه بحسب رأي ابن رشد أنها لم تعط حق ما أراده أرسطوطاليس في نصه الذي ذكرنا كلية، بل إن ما أراده أرسطوطاليس، بنظر ابن رشد هو التفريق بين طبيعة المادة في الوجود وطبيعة الصورة العامة التي هي بمثابة الجنس للفصول الشخصية، وكذلك ليبطل نظرية أفلاطون في الصور المفارقة.

ويمكن بيان الموقف الرشدي من تأويلات الإسكندر وفق الآتي:

أولاً ـ كان على الإسكندر أن يقول إن المادة هي التي تُرى من طريق الصورة، وهو عكس ما قاله

---

(91) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٦٨.

(92) أيضاً، ص ١٤٦٩.

(93) أيضاً، ص ١٤٧١.

(94) انظر أرسطوطاليس، الطبيعة، (بدوي)، ج ١، المقالة الأولى، ص ٦٤. حيث يشير إلى ذلك بقوله: وأما الطبيعة التي هي موضوع، فإنما تعرف بالنظير، فنسبة النحاس إلى التمثال، أو الخشب إلى السرير، وبالجملة نسبة الهيولى وعديم الصورة إلى ما له صورة قبل قبول الصورة واقتنائها، هي نسبة الهيولى إلى الجوهر، والفرد الجزئي إلى الوجود. وقارن أيضاً *Physica*, Ross, BK XII, p. 191؛ وانظر كذلك ابن باجة، شرح السماع الطبيعي (ماجد فخري) ص ٢٠.

(95) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٢.

إنها «هذا الشيء من طريق ما يُرى»[٩٦].

ثانياً ـ وهو المهم لكيفية إدراك المادة عقلياً وهو أن الحس لا يدرك الفرق بين المادة وبين المشار إليه، وإنما الذي يدركه العقل، ولهذا اعتقد الفلاسفة السابقون لسقراط أن جواهر الأشياء هي موادها، وأن ليس ها هنا صور هي جواهر، وذلك لأن الصور غير محسوسة وإنما هي معقولة.

ولأجل هذا يعتقد ابن رشد أن الذي قاد الإسكندر الأفروديسي إلى بناء هذه التصورات عن قول أرسطوطاليس الذي أشرنا إليه هو طبيعة الهيولى ذاتها، من حيث صفاتها، مثل التماس والاختلاط والنظام[٩٧]. فالذي يلاحظ أو يحس أن الأشياء تتركب عن طريق تماس بعضها ببعض مثل حال اللبن والحجارة في البيت، فإنه ليس يظن في البيت شيء غير اللبن والحجارة، لأنه متى كانت مواد الشيء مختلفة فلا يعتقد بها أنها الشيء نفسه[٩٨]. ويعني هذا، أن المواد القريبة التي يتألف منها الشيء هي التي تماس بعضها بعضاً، بخلاف الاختلاط، فإنه يقوم على المواد البعيدة، كما هو حال الأسطقسات التي هي مواد بعيدة لتركيب أي شيء في الوجود.

ويوضِّح ابن رشد بعد هذا كله طبيعة مقارنة الهيولى بالصورة وفق تصوره هو، ناظراً إلى طبيعة الهيولى من حيث علاقتها بالصورة وفق تحديد مفاهيم «الوحدة والكثرة» في الأشياء، ليصل من خلال ذلك إلى أن الوحدة في الأشياء إنما مردها إلى الصورة وأن الكثرة إنما مردها إلى الهيولى وفق تصور عقلي لهذه العلاقة.

ويمكن بناء ذلك التصور الرشدي بالاستناد إلى المقدمات الآتية:

١ ـ إن الهيولى لو كانت مستقلة بذاتها عن الصورة لكانت الصورة تابعة لها، وهذا محال لأنه لو كانت الهيولى كذلك لكانت واحدة بالصورة، ولكن المعروف عنها أنها واحدة بالعدد[٩٩].

٢ ـ وإذا كانت الهيولى واحدة بالعدد، فإنها ليست موجودة بالفعل بل بالقوة، ولأنها كذلك فهي مشتركة لكثيرين ـ كما أشرنا من قبل[١٠٠] ـ بمعنى أنه ليس لها فصول ينفصل بها ما يوجد فيها في شخص شخص بعضها عن بعض. ولتوضيح ذلك نجد أن الفصول الشخصية التي بها توجد الكثرة بالعدد، لما عدمت قيل فيها إنها واحدة، ولما عدمت الصورة التي بها الشيء واحد بالعدد، قيل فيها إنها مشتركة لجميع الأشياء الكثيرة بالعدد[١٠١].

وفي ضوء ما تقدم، يعتقد ابن رشد أن الصور الشخصية هي التي تعطي للهيولى الوحدة بالعدد، ولكن هذه الصورة الشخصية التي لها الكليات هي الأخرى موجود بالقوة، ولذلك كان العلم

---

(٩٦) أيضاً، ص ١٤٦٨.

(٩٧) انظر ما قلناه سابقاً، الفصل الأول، عن هذه المفاهيم عند دراستنا لخصائص الجسم.

(٩٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧١.

(٩٩) أيضاً، ص ١٤٧٢.

(١٠٠) انظر الفصل الثاني، المبحث الثالث.

(١٠١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٣.

بالشيء عند ابن رشد من طريق ما هو «كلي»، علم بالقوة[١٠٢].

وهنا يوضح ابن رشد ما أراده من قبل في تأكيده لمسألة العلاقة بين العلم الكلي والعلم الجزئي في رده على الموقف الأفلاطوني مبيناً أن الاشتراك الذي يفهمه «العقل» في الصور المشتركة إنما له وجود خارج النفس بالقوة بخلاف الاشتراك الذي يفهمه العقل في المادة، فهو عدم محض لأنه قد سلب منه الصور الشخصية.

٤ ـ ونتيجة لذلك تكون الهيولى غير ذات وجود مستقل خارج النفس من جهة هـذا التصور بالعقل لها، بمعنى كونها مشتركة لجميع الكائنات الفاسدات، إذ كان تصوراً لها من جهة العدم. ولكن إذا كانت الهيولى مخالفة للعدم وموجودة من الموجودات خارج النفس، فهي إما أن تكون موضوعاً للشخص المحسوس الذي يرى إلا الشيء الذي يعقل منها[١٠٣].

ويعني هذا أن ابن رشد يعطي أهمية قصوى للمركب من الهيولى والصورة في تكوين المفاهيم الماهوية للشيء فيما بعد، أي أنه ينطلق من المحسوس إلى المعقول وليس العكس كما هو الحال عند أفلاطون، متابعاً رأي أرسطوطاليس في هذا المجال. فضلاً عن ذلك فإن تكوين المفاهيم الكلية عند ابن رشد إنما تتم من خلال الوجود المحسوس للشيء، وليس الوجود المفارق له، عن طـرق اقتران الهيولى بالصورة، لأن الصورة هي التي تجعل الهيولى محسوسة بذاتها، أي تمتلك وجوداً مشاراً إليه عن طريق الصورة، وتكون الإشارة عن طريق النسبة أو الإضافة.

أي أن الإضافة[١٠٤] تعطي المقارنة بين الهيولى والصورة صفة التماس والاتصال. فالهيولى إنما تفصل بالصورة من جهة أنها تستكمل وجودها بها، وتصبح بذلك شيئاً معقولاً في العقل. وهي بدون الصورة لا يمكن أن تكون محسوسة ولا معقولة وهذا شيء مهم في نظر ابن رشد لإثبات جـوهريـة الصورة، وجوهرية الشيء المؤلف منها عقلياً. إذ بدون ذلك لا يمكن للهيولى أن تُعقل بأي شكل من الأشكال، بمعنى أن الهيولى وعلى الرغم من جوهريتها، إلا أنها تبقى شيئاً موجوداً غير مشار إليه لا بالحس ولا بالعقل[١٠٥]. لأن في طبيعة الصورة، أنها إنما تدرك عقلياً عن طريق فعلها (= الكـمال للشيء) ولذلك هي التي تعطي النظام للشيء والوحدة ليصبح الاقتران بين الهيولى والصورة اقتراناً لا انفكاك فيه، بين موجود بالقوة وآخر بالفعل ليؤلفا موجوداً هو جوهر بمنزلة واحد من الأشخاص، مثل زيد أو عمر أو غيرهما من الموجودات في الطبيعة.

وبهذا ينحلّ المشكل الكبير بين ابن رشد وأرسطوطاليس من جهة، وبين أفـلاطون من جهـة أخرى بخصوص الصور المفارقة ومتى تكون.

---

(١٠٢) أيضاً، ص ١٤٧٣.

(١٠٣) أيضاً، ص ١٤٧٤؛ وقارن، الفصل الرابع، المبحث الثاني، «أحكام العدم».

(١٠٤) بشأن حد الإضافة وتفصيلات استعمالاته انظر ابن رشد، تلخيص المقولات، (محمـود قاسم)، ص ١٠٧ ومـا بعدها؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٦١٢.

(١٠٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٦.

إذ يرى ابن رشد أن الصور إنما ينظر إليها في نطاق الطبيعة وكذلك الصناعة؛ ففي الأولى توجد صور مفارقة للهيولى لكونها موضوعات خاضعة للتغير من شكل إلى شكل[١٠٦]، وبالاستناد إلى مسألة العلل وكيفية العلاقة بينها، أما في مجال الصناعة فإن الأمر مختلف وذلك بأنه لا توجد صور مفارقة للهيولى، وذلك لأن الصور الصناعية ليس لها كون وفساد، لكونها أعراضاً ولأنها كذلك، فإن صورة المطبوع هي في النفس وهي غير الهيولى التي هي خارج النفس[١٠٧]، ومثال ذلك صورة البيت هي إما في اللبن وإما في نفس البناء، وكذلك الصحة إما في نفس الطبيب وإما في الدواء.

ويتضح نقد ابن رشد لموقف أفلاطون من الصور المفارقة بشكل جلي، عندما يضع ذلك في اعتراضين رئيسين يلزم بهما أفلاطون، وهما:

الأول ـ أن تكون الكليات هي ليست معقولات هذه الأشياء المفردة، فتكون لا غناء لها في تصوره هذه المفردة، وهذا ضد ما يقولون، لأنهم أدخلوا الكليات المفارقة وقالوا بها من أجل المعرفة[١٠٨].

الثاني ـ أو أن نسلم لهم أن تلك الكليات هي التي تعرف جواهر هذه المفردات وأن بها تعقل ماهيات هذه. لكن متى كان هذا هكذا، لزم أن تكون هذه الكليات المفارقة من جهة ما هي موجودة خارج النفس غيراً على جهة ما تغاير الأشياء التي خارج النفس بعضها بعضاً، وتكون محتاجة أيضاً في أن تعقل إلى كليات أخر، لأنه إذا كان الشيء الموجود خارج النفس يحتاج في عقله إلى شيء موجود خارج النفس، لزم أيضاً في ذلك الأمر ما لزم في الأول ومر الأمر إلى غير نهاية[١٠٩]، وهذا محال.

---

(١٠٦) يقصد به التغير بشكله المعروف من الكون إلى الفساد، ولأنه أعم من الحركة فقد أخذ بهذا المفهوم. ولأن أرسطوطاليس قد أشار إلى أفلاطون إشارة إيجابية في هذه النقطة حيث قال «ولهذا السبب لم يسيء الذين وضعوا الصور، إن هذه إن كانت فإنها لوجه من الوجوه» انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص ١٤٨٠. حيث قصد أرسطوطاليس ومن بعده الإسكندر الأفروديسي وابن رشد مراد أفلاطون، إن الصور الطبيعية يمكن أن توجد مفارقة عن الهيولى، بخلاف الصور الصناعية. ويرى ابن رشد أن البحث عن طبيعة الصور المفارقة للهيولى إنما هو من اختصاص علم ما بعد الطبيعة. وعلى الرغم من كون البحث فيه طبيعياً، والمثال الذي يقدمه ابن رشد هو أن بعض الصور الطبيعية لا تفارق المادة مثل صورة النار والعظم والرأس واللحم، ولكون هذه مادة ولا يمكن أن تفارقها، ولكن هذا القول لا ينطبق على جميع الصور وذلك لأن صور الأشياء الطبيعية ما هي صور لأشياء هي مواد لغيرها. مثل النار وسائر الأسطقسات التي هي مادة لغيرها، والذي أفهمه من هذا القول أن العلل القريبة تأخذ دورها المهم في تكوين الصورة الطبيعية، أما العلل البعيدة فليست كذلك. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٨٣.

(١٠٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٧٩.

(١٠٨) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤٥؛ وقارن نشرة الهند، ص ٤٦.
وتوضيح ذلك هو أن ابن رشد يرى أن الصور ليس لها معونة في وجود الأمور المحسوسة، أي أنها لا تولّد الأمور المحسوسة، لأن الذي يولّد الشخص إنما هو شخص مثله ولا معونة لها أيضاً في توليد الأشخاص مثل ما توجد للإجرام السماوية، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى، ص ١٢٥.

(١٠٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٥؛ وقارن، نشرة الهند، ص ٤٦.

ونتيجة لذلك فقد رفض ابن رشد وجود كليات أو صورة مفارقة مستقلة يُحتاج إليها في تعقل ماهيات الأشياء، بل إن كانت هذه الكليات موجودة، فهي موجودة في ماهيات الأشياء ذاتها ليصل من خلال ذلك إلى أن الصورة لا تفارق الهيولى، بل هي مقترنة بها، عن طريق وجود الفاعل المحرك لها، وأن هذا الفاعل إنما هو متميز عن المفعول به (الهيولى والصورة) بالعدد وهو واحد مع الصورة من حيث الماهية والحد أو مضاف إليه، وأنه يكون في مجالي الطبيعة والصناعة(١١٠).

وهنا تظهر متابعة ابن رشد لأرسطوطاليس في هذا النقطة المهمة، وهي أن الشيء في الطبيعة المركّبة من هيولى وصورة، إنما يولِّد شيئاً مثله بالنوع أو ما يسمى عنده بـ «المواطىء»، كالإنسان يولد إنساناً والفرس فرساً، وأن يكون الشيء شيئاً شبيهاً أو مناسباً كالحمار مثلاً يولِّد بغلاً(١١١).

ولكننا نشاهد أحياناً في الطبيعة أموراً وموجودات لا تتكون عن طريق المواطىء لها (أو المبزر) كما هو عند ابن رشد، بل عن طريق ما يسمى بالتولد الذاتي، سواء أكان ذلك في مجال الحيوان أم غيره. أي بمعنى أن هنالك فاعلاً محركاً ليس هو من جنس المتحرك، وهذا هو الذي دعا ثامسطيوس إلى الرد على رأي أرسطوطاليس في هذه النقطة بالذات. على الرغم من أنه رأى أن موقف أرسطوطاليس من أفلاطون في مسألة الصور المفارقة موقف صحيح ومقنع(١١٢).

إذ يرى ثامسطيوس أن أرسطوطاليس قد أغفل كثرة ما يحدث من الحيوان من غير مثله (مواطئه) على كثرته فيصرح أننا قد نرى جنساً من الزنابير يتولد من أبدان الخيل الميتة، والنحل يتولد من أبدان الأبقار الميتة، والضفادع تتولد عن العفن، وهكذا مما يجعل النظر في أن الطبيعة إنما لا تنشىء هذه الأشياء مما هو مثله في الصورة، وهذا يعني أن ثامسطيوس يرى وجود صور فاعلة بوجود الحيوانات التي تتولد عن العفونة(١١٣).

ويعاند ابن رشد هذا الموقف لثامسطيوس، ويبيِّن أن فهم ثامسطيوس لكيفية حدوث صور عن مواد ليست مواطئة لها، إنما هو قائم على عدم التمييز بين مفهومي الكون والمواطىء، إذ يرى ابن رشد

---

(١١٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٦؛ وقارن، نشرة الهند ص ٤٨؛ تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٨٦، وانظر التفصيلات لاحقاً، لا سيما في عرض ونقد المذاهب الفلسفية الأخرى المعارضة لموقف ابن رشد من هذه المسألة.

(١١١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩١؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٦؛ نشرة الهند ص ٤٨.

(١١٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٢؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٥١؛ نشرة الهند ص ٥٢. ويشير ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٨١، إلى أن من الإلزامات التي تثار بوجه مذهبه هذا هو وجود حيوانات ونباتات تخرج إلى الفعل من غير مبزرها أو مواطئها، مما يلزم عنه وجود جواهر أو صور هي التي تعطي هذه المتكونات من الحيوانات والنبات الصور.

(١١٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٥١؛ نشرة الهند، ص ٥٢؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٣، حيث يصرح ثامسطيوس بحسب ورود النص عند ابن رشد بقوله «ولا يغرنك الاحتقار لأشياء هذا من الحيوان لكن أخطر ببالك أنه يعجبنا من الصانع حذقه في عمل ما يعمله من الطين أكثر مما يعمله من الذهب والعاج» بمعنى أنه لا بد أن تكون أنساب وصور قد جعلت في الطبيعة عليها تعمل ما تعمل من ذلك. فإن الإنسان وإن كان إنما يتولد من إنسان فإن الأب ليس له صنع في تركيبه هذا الذي لا يمكن أن يكون بحال أخرى أفضل من =

أن قول ثامسطيوس «إن المتكون إنما «يخترعه» اختراعاً مواطىء مثله، أي «يخلق» صورته ويثبتها في الهيولى كأنها شيء آخر غير الهيولى»[114] إنما يلزم عنه القول في الأمور الطبيعية أن تكون صور تخترع الحيوانات والنباتات المتولدة من العفونة، أي صور تعطي المتنفس الخلقة والنفس، مما يلزم في هذه الصور إن كان الفاعل هو المواطىء، أن تكون نفوساً إما مفارقة؛ وبما أن النفوس غير المفارقة تكون في أجسام خاصة بها، وبما أنه لا يظهر لهذه الصور المولدة لصور الحيوانات والنبات المتولدة من العفونة أجسام ولا موضوعات خاصة، فهي إذاً نفوس مفارقة، وهي التي كونت هذه الأنفس، وهذا شيء قد أشار إليه ثامسطيوس وصرح به في كتابه في النفس عند البحث عن العقل[115].

هذا هو فهم ابن رشد لمفهوم الاختراع عند ثامسطيوس. ولهذا نجد ابن رشد يعتقد أن البحث في هذه المسألة في غاية الصعوبة والعواصة - حسب تعبيره - ولهذا فإن ابن رشد يرى أن المدارس الفلسفية قد انقسمت على نفسها في هذه المسألة إلى خمسة مذاهب رئيسة[116] هي:

١ - مذهب أهل الكمون: وهم الذين يرون أن كل شيء في كل شيء، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض، وأن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض، وأن الفاعل عندهم ليس أكثر من محرك، وهو مذهب أنكساغوراس وأصحابه[117].

٢ - مذهب أهل الاختراع والإبداع: وهم الذين يقولون إن الفاعل هو الذي يبدع الموجود

= حاله. ويريد ثامسطيوس من ذلك أنه لا بد أن تكون في الطبيعة أنساب وصور إذا كان يحتاج في تولد الشيء إلى مثله مما يعني أن الصور لا تولد صوراً مثلها دائماً، بل إن هناك أسباباً بعيدة وقريبة لاقتران الصورة بالهيولي وهو ما يسميه بالكمون في الطبيعة. وانظر لاحقاً نقد ابن رشد الموجه له ولأصحاب مذهب الكمون ومذهب الاختراع وغيرهم.

(١١٤) يرى ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس، انظر ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي ص ٨٥١، أن الصور والمواد ليست متكونة ولا فاسدة إلا بالعرض، بل المتكون والفاسد هو المجتمع منهما. انظر التفصيلات لاحقاً مع الإشارة إلى أن ثامسطيوس تفهم الاختراع هنا، إنما هو الكمون في الطبيعة، وهو هنا متأثر بالفيلسوف أنكساغوراس. وبخصوص راي ابن رشد في الكون والفساد، راجع الفصل الثاني، حاشية (٤٧).

(١١٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام ص ١٤٩٥؛ وقارن مقالة الزاي، ص ٨٨١. ويرى ابن رشد أن قول ثامسطيوس هذا في انتصاره لأفلاطون إنما يظن به أن مثل هذا المبدأ قد أقره أرسطوطاليس، وهو رأي خاطىء، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٥١؛ وقارن نشرة الهند ص ٥٣.

(١١٦) يرى ماجد فخري في كتابه ابن رشد. . ، ص ٧٧، أن هؤلاء ينقسمون إلى أربعة أقسام، وذلك عن طريق الجمع بين رأي ابن سينا وثامسطيوس في مذهب واحد، وهذا ما لم يصرح به ابن رشد نفسه، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨.

(١١٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨. ويحد الخوارزمي الكاتب معنى الكمون، بأنه استتار الشيء عن الحس في شيء آخر قبل ظهوره، انظر الحدود، (الأعسم)، ص ٢١٤. وقارن، د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ١٠٩، حيث يشير إلى النص ذاته الذي أورده ابن رشد وهو «كل شيء يحتوي على جزء من كل شيء، ومهما قسمنا الأشياء تنتهي دائماً إلى أجزاء متجانسة. . وعلى ذلك لا يمكن رد الأشياء إلى مادة واحدة أو إلى بضع مواد». ويعتقد الألوسي أن هذه النصوص غامضة ولا يمكن أن تفهم إلا إذا فهمت بالشكل الذي =

بجملته ويخترعه وإنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل، بل هو المخترع للكل، وهذا هو رأي المتكلمين المسلمين وسواهم ولا سيما يحيى النحوي[١١٨].

وهذان المذهبان إنما يقران من حيث المبدأ بإثبات السبب الفاعل وإثبات الكون في الأشياء، ولهذا فهما مذهبان متناقضان غاية التناقض فيما بينهما. أما المذاهب الفلسفية الثلاثة الأخرى ـ والتي سنوردها الآن ـ فإنها تتفق من حيث المبدأ، على القاعدة الفلسفية والتي مفادها أن الكون هو تغير في الجوهر، وأنه لا يوجد شيء من لاشيء، أي أنه لا بد في الكون من موضوع (المادة) وأن المتكون إنما يحدث عمّا هو من جنسه بالصورة[١١٩]، وهذه المذاهب هي:

٣ ـ مذهب ابن سينا الفيضي: الذي يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى، وأن صفة هذا الفاعل أنه ليس في هيولى أصلاً وهو ما يسمى بواهب الصور[١٢٠]. ويحدد طبيعة هذا الواهب للصور، والذي هو العقل الفعال أنه «ليس يعطي الصور النفسانية فقط، والصور الجوهرية التي للمتشابهة الأجزاء، بل والصور الجوهرية التي للأسطقسات[١٢١]. والسبب الذي قاد ابن سينا إلى هذا القول ـ حسب ما يراه ابن رشد ـ هو أن الفاعل للصور هو مبدأ ليس بهيولى لأنه يظهر أن الأسطقسات إنما تفعل وتنفعل بكيفياتها لا بصورها الجوهرية ـ وبالتالي فلا توجد ها هنا قوى فاعلة إلا الكيفيات الأربع وهذه ليست صوراً جوهرية فضلاً عن أن الشيء الذي بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا عن مخرج له من نوعه أو من جنسه. وبما أن الصور الجوهرية المادية ليست بفاعلة ولا منفعلة بالذات وأن الفاعلة والمنفعلة هي الكيفيات، استلزم القول بوجود عقل مفارق هو العقل الفعال (واهب الصور)، وبأن الصور جميعها إنما هو مصدرها، أي أن صور الأسطقسات إنما تفيض عن واهب الصور، ودليله في ذلك أن الحركة يتولد عنها نار بالفعل مما هو نار بالقوة، ولا تقدر أن تقول إن الحركة تولد الصورة التي للنار، مما يلزم عنه أن صور النار الحادثة عن الحركة إنما وجدت عن واهب

= أوضحته فريمان ونص ما تقوله فريمان وأن الأجزاء الأولية متشابهة ولكنها ليست متشابهة تماماً، ومع ذلك فكل منها تحتوي على جزء من كل شيء. وقد جرت العادة أن تفهم هذه الأقوال بمعنى أنه ليس الخبز فقط إذا حلل نجد أنه يحتوي على أجزاء من العظم واللحم والشعر، بل إن جميع الجواهر إذا حللت سنجد فيها أجزاء الجواهر الأخرى. وانظر إشارتنا السابقة إلى هذا الفهم لأنكساغوراس كما أوردها الألوسي عن برنت وفريمان فيما تقدم.

(١١٨) يشير ابن رشد إلى أن الفيلسوف الفارابي هو الذي صرح بأن يحيى النحوي كان يعتقد أنه ليس ها هنا إمكان إلا في الفاعل فقط، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص١٤٩٨؛ وقارن، مقالة الزاي، ص٨٨٦، حيث يصرح ابن رشد، أن الذي أدى هؤلاء إلى القول هو لإثبات فاعل ليس في جسم. انظر لاحقاً نقد ابن رشد لهذا المذهب بالتفصيل، حاشية (١٤٤).

(١١٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص١٤٩٨.

(١٢٠) أيضاً ص ١٤٩٨؛ وقارن ابن سينا، النجاة، (ماجد فخري)، ص ٣١٩.

(١٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ص٥٢؛ نشرة الهند ص٥٣، ويشير ابن رشد إلى أن أرسطوطاليس لم يصرح أن الصور المفارقة لها تأثير عام في جميع ما يتكون بغير واسطة، مثلما نسب إليه ابن سينا ذلك، بل الذي يقوله أرسطوطاليس هو: إن في بعض الموجودات الطبيعية يُظن أن الضرورة داعية إلى إدخال الصور المفارقة في كون الشخص، مثل يُظن ذلك في الحيوان، وبخاصة غير المتناسل، وفي بعضها ليس يحتاج ذلك، ولا يحتاج إليه من جهة ما هي متكونة.

الصور[١٢٢].

٤ ـ اتجاه ثامسطيوس والفارابي[١٢٣]: والذي يرى أن الفاعل هو إما مفارق للهيولى، وإما غير مفارق. فغير المفارق مثل النار تفعل ناراً والإنسان يولد إنساناً، والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزره[١٢٤]. ويرى ابن رشد أن هذا القول لثامسطيوس بيّن وواضح في الموجودات التي تتكون من «مبزر». أما في جميع الصور، فإن النفس ليست هي التي فيها جميع الصور فقط، بل وهي التي تركز جميع الصور في المواد وتخلقها. وهذا دليل على أنه يعني بالنفس الصور المفارقة[١٢٥]، أي أن الصور تبدع عن طريق مفارق لها وتثبت في الهيولى.

ولا بد أن نشير إلى أن ابن رشد قد وجّه نقداً إلى هذه المذاهب مجتمعة ولا سيما رأي المتكلمين والفيضيين (الفارابي وابن سينا)، إذ يعتقد ابن رشد أنه من الخطأ القول بصدور جسم مفارق[١٢٦]، وهو بذلك يرى أن ما يصدر عن المفارق هو الصور الجوهرية في الموجودات الهيولانية فقط. والأجرام السماوية بسيطة، وقد أخطأ ابن سينا بجعلها مركبة من صورة وهيولى، لأنها لا تقبل الكبر والصغر، ثم إن وضع الصورة والمادة صادرٌ عن مبدأ مفارق خارج عن الأصول الفلسفية عند قدماء الفلاسفة لأن الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات لا يفعل الصورة ولا الهيولى، إنما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعاً، لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء لا من شيء وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة[١٢٧]. ولهذا يصرح ابن رشد أن هؤلاء جميعاً لم يفهموا برهان أرسطوطاليس في هذا الموضع ولا وقفوا على حقيقته، وإنما مالوا إلى مذهب أفلاطون لأن رأيه قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون من أن الفاعل للأشياء كلها واحد وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض، ولهذا أثبتوا فاعلاً في غير جسم[١٢٨]. ولكن ابن رشد يرى أنهم حتى وإن قالوا بهذا الفاعل، فإنه لا يغير العنصر إلا بوساطة جسم آخر غير متغير وهو الجرم السماوي لأنه يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالفة للهيولى[١٢٩].

---

(١٢٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٨٢؛ وقارن، ابن سينا، الشفاء، النفس (قنواتي) ص ٢٠٨.

(١٢٣) يرى ابن رشد أن مذهب ثامسطيوس هذا قد وجد له صدى عند الفارابي في كتابه في الفلسفتين، وأظن أنه يقصد كتاب الفارابي الموسوم فلسفة أرسطوطاليس مراتبها وأجزاؤها، وكتاب الفارابي الموسوم، فلسفة أفلاطون مراتبها وأجزائها. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٩٩؛ وقارن مقالة الزاي، ص ٨٨٦؛ ويساوي ابن رشد هنا بين ثامسطيوس والفارابي في تأثرهما بأفلاطون.

(١٢٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨.

(١٢٥) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٨٨٣.

(١٢٦) انظر د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر . . .، ص ١٣٩، كذلك بحث «تأصيل فلسفات الوجود»، ضمن دورية آفاق عربية، ص ٧٧ وما بعدها، حيث يورد الألوسي هذه الآراء بالتفصيل وبالاستناد إلى ابن رشد. ويذكر الألوسي، أن ابن رشد يوافق رأي الغزالي في خطأ قول الفيضيين بصدور جسم عن مفارق، وسبب قولهم بالعقول المفارقة، انظر ص ١٣٩ من دراسات في الفكر . . .

(١٢٧) أيضاً، ص ١٣٩.

(١٢٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقال الزاي، ص ٨٨٦.

(١٢٩) أيضاً، ص ٨٨٦.

ولهذا فقد اضطر أرسطوطاليس وتابعه ابن رشد فيما بعد إلى إدخال عقل فاعل مفارق للهيولى في حدوث القوى العقلية فقط، لأن القوى العقلية هي غير مخالطة للهيولى لأنه ضرورة يجب أن يتولد ما ليس بمخالط للهيولى عن غير مخالط للهيولى(١٣٠).

٥ ـ أما الاتجاه الأخير في هذه المذاهب الفلسفية، فهو اتجاه أرسطوطاليس وابن رشد والإسكندر الأفروديسي(١٣١): إذ يرى ابن رشد في هذا الاتجاه أنه أقل المذاهب شكوكاً وأشدها مطابقة للوجود وأكثر موافقة له وملاءمة وأبعدها عن التناقض(١٣٢). وهذا الاتجاه يرى أن الفاعل غير مفارق للهيولى والصورة، وأن الصور الهيولانية هي المولدة للصور الهيولانية، وأن البزور هي التي تعطي صور الأشياء المتولدة عن البزور بالصور التي أعطاها المبزِّر المولِّد لها(١٣٣).

ويوضح ابن رشد رأيه هذا، ومفاده «أن الفاعل يفعل المركَّب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل»(١٣٤).

ويشير ابن رشد إلى أن رأيه هذا وتبعاً لأرسطوطاليس إنما له أثر فلسفي عند كلٍ من الفيلسوفين أنباذوقليس وأنكساغوراس، فهو يشبه رأي أنباذوقليس في المحبة والكراهية وهو ما يعبر عنه بقوله «إن الفاعل إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة»(١٣٥). مع ملاحظة أن الفاعل عنده ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، فكأنه جامع بين القوة والفعل، أي الصورة والهيولى، من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة(١٣٦). وأما علاقته بموضوع الكمون فإنه يشبهه من حيث أنه يصير ما بالقوة إلى الفعل، وإن كان لا يصرِّح بأن الصورة

---

(١٣٠) أيضاً، ص ٨٨٦، ويري د. حسام الألوسي، أن نقد ابن رشد هو نقد هام فهو يبين موقف مذهب المتكلمين والفيضيين، ويعطي لمذهب أرسطو ميزة التفسير الطبيعي، ولكن أرسطو نفسه لجأ إلى العقول المفارقة لتفسير الحركة الدائمة في الأشياء، والتفسير بظهور المعقولات، انظر دراسات في الفكر الفلسفي، ص ١٣٩ وما بعدها، وقارن مبحث «تأصيل فلسفات الوجود»، ص ٧٧ وما بعدها.

(١٣١) يصرح ابن رشد أن رأي الإسكندر مطابق لرأييها هو وأرسطوطاليس، بحسب ما ذكره الإسكندر الأفروديسي نفسه في المقالة السادسة عشرة من كتاب الحيوان لأرسطوطاليس، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٨٣.

(١٣٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٧.

(١٣٣) أيضاً، ص ٨٨٣.

(١٣٤) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٩٩، وقارن، تهافت التهافت (بويج) ص ١٥٠ حيث يشير إلى أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة، الفاعل والمادة والصورة والغاية، وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود، وأن هذا الإخراج إما أن يكون باختيار أو بالطبع.

(١٣٥) أيضاً، ص ١٤٩٩، وقارن، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٢٤. ويشير ابن رشد في التلخيص (العلوي) إلى أن أنباذوقليس وديمقريطس قد صرحا بالكمون في الأشياء فيقول «وأما أصحاب أنباذوقليس وديمقريطس وهما اللذان كانا يقولان إن الأسطقسات كامنة بعضها في بعض وإن الكون إنما يكون بخروج بعضها من بعض». والذي أريد قوله هنا، أن ابن رشد يبدو أنه قد خلط بين أنكساغوراس في موقفه من الكمون، وبين أنباذوقليس، وهذا واضح من النص أعلاه، حيث يشير إلى الشبه الفلسفي بين رأيه من جهة ورأي كل من أنباذوقليس وأنكساغوراس من جهة أخرى.

(١٣٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٩.

تأتي من لاصورة[137].

وجملة القول، إن رأي ابن رشد في اقتران الصورة بالهيولى عن طريق الفاعل يجب أن يفهم على أنه إخراج الصورة للشيء المواطىء لها من القول إلى الفعل، وأن الفاعل لا يأتي بصورة للهيولى خارجة عنها، أو أي شيء كيفما اتفق، وهذا هو حال الجوهر بشكل عام، كما هو حال الأعراض الأخرى، مثل الكم والكيف والأين[138]. ولذلك يرى ابن رشد أن الفاعل إنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل وليس مخترعاً للصورة أو للهيولى[139].

أي أن ابن رشد يريد من هذا القول أن الهيولى والصورة لا تكونان ولا تفسدان إلا بالعرض، وأن الذي يكون ويفسد هو المؤلّف أو المركّب منهما[140].

ويقدم ابن رشد على ذلك دليلاً هو أن الفاعل لا يخترع الصورة لأنه لو اخترعها لكان شيء من لاشيء، ولذلك ليس للصورة كون ولا فساد إلا بالعرض[141]. وأن الصورة لا تتكون من ذاتها، ولو كانت كذلك لكان الكون من غير هيولى، ولكان المكون لموضوع الصورة هو غير المكون للصورة، أي يكون الموضوع والصورة اثنين بالفعل، وهذا محال طبعاً، وذلك لأن الموضوع لا يوجد دون الصورة. ولهذا لا نجد الفاعل يتعلق بأحدهما دون الآخر، بل هو المخرج أو المحرك للموضوع حتى يقبل الصورة، أي هو المخرج لها من القوة إلى الفعل[142] عن طريق تغير العنصر إلى أن يقبل الصورة، ومثال ذلك صانع الخزانة، فإنه لا يصنع الخشب كما لا يصنع الصورة، وإنما يصنع صورة خزانة من أي خشب.

ومن كل هذا يتضح أن ابن رشد يرفض كليّة القول بالفساد المطلق للشيء والكون المطلق للشيء

---

(١٣٧) أيضاً، ص ١٤٩٩. ويعتقد ابن رشد أن هؤلاء قد صرحوا بما صرح به أرسطوطاليس، إلا أنهم لم يقدموا الحل الكافي له.

(١٣٨) مثلاً إن الحار لا يورد على الجسم المستمر حرارة من خارج، وإنما يصير الحار بالقوة حاراً بالفعل. وكذلك الأمر في الكم، أعني أن العظم إذا انتقل عند الكون من كمية إلى أخرى، لم ينتقل من كمية واردة عليه من خارج، وكذلك الحركة في المكان. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٥٠٠؛ وقارن مقالة الزاي، ص ٨٨٧، حيث يفصّل ابن رشد ذلك.

(١٣٩) ترى زينب الخضيري في كتابها، أثر ابن رشد، ص ٢٢٨ إن قول ابن رشد إن الفعل عند أرسطوطاليس هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل هو ما يعنيه بالخلق، وهو ليس خلقاً من عدم بالطبع، أي ليس اختراعاً وأن العالم يحتاج حتى لو اعتبرناه قديماً إلى فاعل لا محالة، وأن سلسلة الأسباب تنتهي آخر الأمر إلى سبب أول هو مبدأ الحركة، والفعل في الكون، وإلا لأمكن وجود معلول لا علة له، وهذا محال، ولأصبح كل موجود بالعرض أو بالاتفاق، وفي هذا إنكار لحكمة الفاعل. ونحن بدورنا نعترض على رأي زينب الخضيري هذا لاستعمالها مفهوم «الخلق» إذ إن ابن رشد يرفض ذلك بشكل جلي كما سيتوضح لاحقاً. وانظر ماجد فخري، ابن رشد...، ص ٧٧؛ د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر، ص ١٣٩.

(١٤٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠١؛ مقالة الزاي، ص ٨٨٤؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٩؛ نشرة الهند ص ٥٠.

(١٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠٣؛ وقارن، الزاي، ص ٨٩٠.

(١٤٢) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٨٨٥، وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٥٠؛ نشرة الهند ص ٥١.

من لاشيء[١٤٣] سواء في الهيولى أم في الصورة، أي أنه يرفض مفهوم الاختراع. بل الذي يصرّح به أن الكون والفساد إنما هو بالعرض للهيولى والصورة، ولو كان مطلقاً، لكان الكون في الأشياء من لاشيء على الإطلاق والفساد فساد إلى لاشيء على الإطلاق، أي أن ابن رشد يوضح بشكل جلي أن فكرة الخلق من عدم للأشياء فكرة مرفوضة عنده وبديلها هو القول بقدم الهيولى والصورة، واقترانهما عن طريق الفاعل[١٤٤]. وهو بهذا إنما يرد على مذهب الاختراع الذي صرح به المتكلمون عموماً ومفاده ـ حسب تعبير ابن رشد ـ «إنه يمكن أن يحدث شيء من لاشيء» وبهذا يكون عندهم أن الصور يجوز عليها الاختراع؛ وبما أنها كذلك، فإن الكل يخضع هو الآخر إلى مبدأ الاختراع»[١٤٥].

إن ابن رشد يرفض هذا الرأي جملة وتفصيلاً، ورفضه قائم على اعتبار أن الفاعل إنما هو مخرج

---

(١٤٣) انظر تفصيلات ذلك لاحقاً، في الفصل الرابع.

(١٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص١٥٠٣؛ وقارن، أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص ١٢٢ وما بعدها؛ عاطف العراقي، النزعة العقلية...، ص ١١٦؛ باسمة خنجر، نقد ابن رشد، رسالة (مخطوط) ص ١٠١ وما بعدها، وبخلاف ذلك نجد أن زينب الخضيري تقدم تفسيراً غريباً لرأي ابن رشد في مسألة قدم المادة بالاستناد إلى فكرة الخلق من عدم، فتقول «إن هذا القول لابن رشد على أنه يقر بأن العالم قديم وكذلك المادة، إلا أن هذه المادة القديمة (مخلوقة)؟ من قبل الله منذ القدم، ولهذا يمكننا القول إن هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد، خلق للمادة منذ القدم، وخلق للعالم أي الموجودات من هذه المادة منذ القدم. ومعنى الخلق هنا هو إخراج ما بالقوة في المادة إلى الفعل، مع ملاحظة أن هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الآن. إن الخلق من عدم عند ابن رشد هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم، انظر أثر ابن رشد، ص ٢٣٢. وهذا الرأي لزينب يخالف ما ذهب إليه ماجد فخري، انظر ابن رشد...، ص ٧٩، حيث يقول «إن الخلق أو الإبداع من عدم ممتنع ما دامت المادة، وهي الموجودة بالقوة أزلية، وعليها قس الجواهر التي تتركب من المادة والصورة»، وشتان هذا القول وقول المذاهب الفلسفية الأخرى التي أشرنا إليها، انظر كذلك د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي، ص ١٣٩ وما بعدها؛ ومبحث «تأصيل فلسفات الوجود»، ص ٧٩ وما بعدها، حيث يوافق الآلوسي ما ذهب إليه ماجد فخري في رأيه بقدم المادة عند ابن رشد وأنها غير مخلوقة.

(١٤٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص١٥٠٣. ومن الملاحظ أن ابن رشد يرى أن قول المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة، في هذه النقطة قد قادهم إلى إسقاط السببية من الطبيعة، وإسقاطها يعني إسقاط العلم والحكمة بنظره، والإقرار بمفهوم الاستطاعة الذي طالما نقده، وهو بذلك يقصد الغزالي بالذات، فيقول عنهم: إن الفاعل يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء ولهذا لم ينظروا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة، وإن هذا الفاعل واحد لجميع الموجودات وهو المباشر لها من غير وسط، وإن فعله متعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها. ولهذا فهم أنكروا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يُشبع، لأن هذه الأشياء بنظرهم تحتاج إلى مبدع ومخترع، والجسم لا يبدع الجسم ولا يخترع في الجسم حالاً من أحواله حتى قالوا إن تحريك الحجر بالاعتماد عليه والدفع له ليس هو الدافع، لكن الفاعل هو المخترع الحقيقي للحركة، فإن الاعتماد على الحجر لا يخترع منه حركة، ولهذا أنكروا وجود القوة في الشيء. وأيضاً أقروا أن الفاعل لا يقدر على إعدام الشيء لأن فعل الفاعل يتعلق بالإيجاد والاختراع لا الإعدام. أما رد ابن رشد، فإنه يقوم على اعتبار أن فعل الفاعل إنما هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠٤؛ وقارن، الزاي، ص ٨٨٦؛ وراجع ما قلناه عن موقف الأشاعرة من موضوع القوة والاستطاعة، الفصل الثاني، المبحث الثالث. وللتفصيلات بشأن إنكار السببية في الطبيعة، الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا) ص ٢٣٧، ورد ابن رشد، تهافت التهافت، (بويج) ص ٥١٧ وما بعدها.

ما بالقوة إلى الفعل، لأن الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة، وكل قوة تصير إلى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل، لأن القوة لو لم تكن موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلاً، وإن لم يكن ها هنا فاعل، لما وجد شيء بالفعل أصلاً[١٤٦]. وبعبارة أخرى إن جميع الصور موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول[١٤٧].

---

(١٤٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠٤.
(١٤٧) أيضاً، ص ١٥٠٥.

المبحث الثالث

لواحق الصورة

المقصد الأول ـ الحركة

كنا قد أشرنا في السابق[١٤٨]، إلى أن التغير والحركة إنما تُدرس ضمن لواحق الهيولى من جهة كونها مبدأ بالقوة، ولأن الهيولى فيها مبدأ التغير والكثرة في الطبيعة، والآن ندرس الحركة من خلال علاقتها بالصورة والتي هي مبدأ بالفعل وأساس الوحدة في الأشياء.

وننطلق من ذلك من خلال تعريف الحركة ذاته، الذي يحدّه ابن رشد بأنه «كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة»[١٤٩]. وابتداءً لا بد أن نقول إنه لا يوجد وجود وسط بين الانتقال والخروج من القوة إلى الفعل ويُمكن أن يشار إليه إلا الحركة[١٥٠]. ولهذا نجد أن ابن رشد في تقسيمه للوجود على أنه ما هو بالقوة وما هو بالفعل[١٥١]، يشير إلى هذا الجانب المهم في علاقة الحركة بالصورة، فيقول «ولأن الموجود بما هو موجود، ينقسم إلى ما هو بالفعل والكمال المحض، وإلى ما هو بالقوة والإمكان المحض، وإلى ما هو متوسط بينهما وهو كالمؤلَّف مما بالكمال ومما بالقوة»[١٥٢]، أي أن الحركة قد اشتملت في حدها على جزء من كليهما.

ولأن الموجود الذي هو بالقوة دائماً وبالإمكان ومتغير بالذاتية هو الهيولى، والذي هو بالفعل دائماً وله الكمال ولا يتغير هو الصورة، نجد أن الحركة تتجه من الذي بالقوة إلى الذي بالفعل، للوصول إلى الكمال والتحقق فيه. ولهذا نجد أن الكمال عند ابن رشد قسمان، الأول كمال محض لا يكون فيه شيء من القوة أصلاً وهو نهاية الحركة الذي إذا بلغته كفت وفسدت، ومثال ذلك الأبيض يتحرك إلى أن يصير أسود والنحاس يتحرك إلى أن يصير تمثالاً[١٥٣]؛ والكمال الثاني، وهو كمال يحفظ ما بالقوة ولا يوجد إلا بوجود القوة مقترنة به وهوما يسمى بالحركة[١٥٤]. ولهذا نجد أن الصلة بين مفهوم الاتصال

---

(١٤٨) انظر الفصل الثاني، المبحث الثالث، «لواحق الهيولى» (التغير).

(١٤٩) انظر السماع الطبيعي (الهند) ص ٢، ص ٥٨.

(١٥٠) أيضاً، ص ٨٧.

(١٥١) وهذا هو أحد أقسام الموجود، وهناك تقسيمات أخرى له، قد ذكرناها سابقاً، فلاحظ.

(١٥٢) انظر السماع الطبيعي، ص ٢٢.

(١٥٣) أيضاً، ص ٢٢.

(١٥٤) أيضاً، ص ٢٣.

ومفهوم المتناهي والحركة بشكل لا لبس فيه، معتبراً أن الحركة هي من الأمور المتصلة(١٥٥)، لأنه متى توقفت الحركة وتعين منها جزء يمكن أن يشار إليه فقد بطل مفهومها الخاص بها، وإذا ما تحركت بعد ذلك فإنما ذلك من جهة ما لها قوى أخرى(١٥٦). أي أن الحركة تعد بمثابة فعل ناقص يتم كماله بالصورة. ولذلك نجد وكما يرى ابن رشد أن للأشياء كلها طبيعية كانت أم صناعية كمالين: كمالاً حينما ينفعل حافظاً للانفعال، وكمالاً حينما يتم الانفعال والتغير(١٥٧). ومثال ذلك، البيت فإن له كمالين، كمالاً حينما يبنى من جهة ما شأنه أن ينبني ويوجد له الانبناء زماناً، وكمالاً حينما يصير بيتاً، فإنه لا الانبناء يكون قبل أن تتحرك الحجارة واللبن، ولا البيت إلا بعد فراغ البناء.

ومن هذا كله يتضح أن الصورة غير خاضعة للزمان في علاقتها بالحركة، لأن الكمال الأخير الذي في الحركة هو الصورة. ولهذا نجد أن هذا الكمال إنما يحفظ ما بالقوة، بأن يشار إليه، ويوجد زماناً مقترناً بها. مما يعني أن التغير لا يعد كمالاً، بل هو تغير من سلب إلى إيجاب أو من وجود إلى لاوجود(١٥٨)، أي أن التغير ليس فيه حركة أصلاً(١٥٩) لأنه ليس هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل وهو ما تختص به الصورة عن طريق الحركة، مما نجد أن الهيولى تتبع الصورة، ولأن الصورة هي التي تعطي الهيولى عن طريق الحركة الوحدة والاتصال والتناهي، وهذا ما أكده ابن رشد في بحثه لخصائص الجسم الطبيعي.

المقصد الثاني ـ الفعل

وبما أن الحركة متصلة بالصورة، فإن الفعل هو الآخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بها، حيث يعد ظلاً لها، كما أن القوة ظل للهيولى. ولكون الصورة موجودة بالفعل دائماً وأنها الكمال للشيء في مقابل الهيولى والقوة من حيث العلاقة(١٦٠)، لهذا نجد أن دراسة الفعل من حيث علاقته بالصورة إنما هي لتوضيح العلاقة بين الهيولى بشكلها المحسوس، حينما تكون جسماً متجوهراً أو أي شيء آخر.

---

(١٥٥) يلاحظ أن ابن رشد قد خصص المقالة السادسة من السماع الطبيعي للحديث عن العلاقة بين الاتصال والحركة. انظر ص ٧٠، وقارن ما قلناه عن الاتصال واللاتناهي في الجسم، الفصل الأول، المبحث الثاني، حيث أشرنا بالتفصيل إلى ذلك، والآن نشير إليه لصلته بموضوع الصورة.

(١٥٦) انظر السماع الطبيعي، ص ٢٣.

(١٥٧) أيضاً، ص ٢٤ ولاحظ أن التغير هو أعم من الحركة وأشمل منها، وهو ما لا يقع ضمن الحركة، وهو ما سنتحدث عنه الآن.

(١٥٨) لا يعني ابن رشد باللاوجود العدم المطلق، بل العدم المضاف. انظر التفصيلات لاحقاً، الفصل الرابع.

(١٥٩) انظر السماع الطبيعي، ص ٥٨. ويصرح ابن رشد أن التغير إن وجد فيه كمال مقرون بالقوة زماناً، فذلك إن كان ولا بد ضمن جنس الكمال الأخير لا من نوعه كالحجارة واللبن يتحرك عن الصناعة إلى أن تكون البيت، وبهذا يفارق هذا التغير سائر التغاير الأخرى التي ليست تعد حركة أصلاً ولا بجهة من الجهات. انظر السماع الطبيعي، ص ٥٩.

(١٦٠) انظر الفصل الثاني، المبحث الثالث بالتفصيل. ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد قد خصص مقالة الطاء من تفسير ما بعد الطبيعة للحديث بشكل مفصل عن القوة والفعل، ويعتقد وولتر ستيس أن نظرية القوة والفعل والتناقض الذي بينهما عند أرسطوطاليس، وهو ما يشبهه عند ابن رشد، قد حل المشكلة الأساسية القديمة الخاصة =

ويحد ابن رشد الفعل(١٦١) من خلال ذكر مضاده أو مقابله أو مضافه بالنسبة وهو القوة(١٦٢). أي أن الفعل والقوة إنما يتصور كل واحد منهما بإزاء الآخر عن طريق الإضافة والنسبة، بمعنى أنه يجب أن لا تفهم الإضافة هنا بشكل تقدم أحدهما على الآخر من جهة ما تؤخذ أسباب الشيء في تصوره إذ كان لا واحد من المضافين سبباً للآخر وإنما هما في الوجود معاً(١٦٣). وبناءً عليه، فإن حد الفعل عند ابن رشد إنما هو «أن يكون الشيء لا على الحال الذي فيه موجود بالقوة»(١٦٤).

وطبيعة هذا التحديد للفعل إنما يرجعه ابن رشد إلى الملاحظة والاستقراء للموجودات في العالم، أي عن طريق وصف الأشياء واحداً واحداً(١٦٥). ويوضح ابن رشد مقصوده من ذلك، من أنه لا يمكن فهم أي شيء في العالم إلا عن طريق هذا التقابل بالضد بين القوة والفعل. فمتى قلنا على الموجود إنه «بالفعل إلا أنه على الحالة التي ليس هو عليها إذ كان بالقوة، وكذلك إذا قلنا في شيء إنه بالقوة، فإنما نفهم منه إنه على حالة مقابلة للحالة التي هو عليها إذ كان بالفعل»(١٦٦).

وبما أن الفعل والقوة من المضامين المتضادة ولأن حد الفعل يدخل في تركيبه القوة، وكذلك حد القوة يدخل في تركيبه حد الفعل، فإن ابن رشد يرى أن ذلك هو توضيح للعلاقة بينهما، وبيان أن نسبة القوة والإمكان للشيء الهيولي إلى الفعل (والكمال ليس الصورة)، هو كنسبة الشمس إلى الظلام

= بالصيرورة، وهي لغز طرحه الأيليون ولم يكف عن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين؛ إن انتقال الوجود إلى الوجود ليس صيرورة فهو لا يتضمن أي تغير، وانتقال اللاوجود إلى الوجود مستحيل، لأنه لا يمكن ظهور شيء من العدم، وعند أرسطو أن الخط الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجوداً، ولهذا أوجد مفهومي القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالتناقض. انظر تاريخ الفلسفة (مجاهد) ص ٢٣١ وما بعدها.

(١٦١) يصرح يوسف كرم في كتابه العقل والوجود، ص ١٤٨، أن الفعل أمره ظاهر حتى أنه لا يمكن تعريفه لبساطته وظهوره، فإنه من المعاني الأوائل المعلومة بداهة، وأصل اللفظ قوله على حدوث العمل، أو فعل العمل في مقابل القوة التي يعد أمرها خفياً يقتضي إمعان النظر، وهو ما سيؤكده ابن رشد فيما بعد، انظر التفصيلات لاحقاً.

(١٦٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٢٦. ومعنى التقابل بالضد هو أن اسم الضد يستعمل على عدة أوجه، منها أن يقال على جهة التشبيه بهذه التي لا تجتمع معاً في موضوع واحد، وإن كانت مختلفة بالجنس، وقد يقال أضداد على جهة الاستعارة لما كان من هذه لسبب أو كان بينهما نسبة مثل أنها فاعلة أو منفعلة عنها، وبالجملة منسوبة إليها. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٣؛ وقارن نشرة الهند ص ٢٤.

(١٦٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٢ ـ ٨٣؛ وقارن نشرة الهند ص ٨٣.

(١٦٤) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٣؛ نشرة الهند ص ٨٥، كذلك نجده في ص ٢٦ من الكتاب نفسه، بقوله «الموجود بالفعل ما ليس بموجود بالقوة، وإضافة مضادة لأصناف ما بالقوة». أما في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١٥٩ فيقول عنه «أن يكون الشيء لا على الحال الذي نقول إنه بالقوة، وهذا القول مفهوم بنفسه» وهذا التحديد هو تحديد أرسطوطاليس للفعل. أما الكندي فيحده «هو تأثير في موضوع قابل للتأثير» ويقال هو الحركة التي هي أيضاً نفس التحرك، انظر الحدود، (الأعسم)، ص ١٩١. أما الجرجاني فيحده «هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره لسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً» انظر التعريفات، ص ٩٦.

(١٦٥) يعتقد جيلسون أن تحديد ماهية الفعل عند أرسطوطاليس ينتهي إلى تحديد ما لا يمكن أن يدخل في إطار هذه الماهية. وبعبارة أخرى إن تحديد الفعل لم يتم إلا بطريقة السلب، أي القول ما لا يمكن أن يكون ضمن تحديده للفعل، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، مادة «فعل»، ج ١، ص ٦٥١.

(١٦٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٥٩.

والساهر إلى النائم والبصير إلى المغمض والعنصر إلى الصورة[١٦٧]. وهذه النسبة إنما هي لتأكيد أن القوة لا يمكن أن تخرج إلى الوجود إلا بالفعل، فالفعل هو تمام القوة وكمالها، لأن القوة إنما هي محض إمكانية لا غير.

وهذه العلاقة بين الفعل والقوة، إنما تتم عن طريق الحركة لأن «القوة التي تقال على طريق الحقيقة إنما يمكن أن تخرج إلى الفعل في وقت ما حتى لا يبقى فيها قوة أصلاً فيصدق في ذلك الوقت أنها قد خرجت إلى الفعل وذلك بإطلاق لا إلى فعل ما غير تام»[١٦٨].

وبهذا يرى ابن رشد وتأكيداً لما قاله سابقاً أن الفعل والقوة إنما يستمدان وجودهما من الحركة في الوقت ذاته الذي يمكنان فيه من تحديدها[١٦٩].

وتوضيحاً للذي قلناه عن هذه العلاقة، نجد أن ابن رشد يشير إلى أن غير المتناهي إنما هو موجود بالقوة غير موجود بالفعل[١٧٠]، مبيناً أنه ليس يعني بالقوة التي في غير المتناهي «القوة التي تخرج إلى الفعل حتى لا يبقى فيه قوة أصلاً بل تقارنه»[١٧١]. بل الذي يقصده ابن رشد هنا، أنه لو خرجت هذه القوة في غير المتناهي إلى الفعل لكان موجوداً بالفعل، وهذا ممتنع ومحال أصلاً، لأنه في هذه الحالة ستكون القوة في حالة اللاانقطاع ولا تفارق الشيء الذي هي قوية عليه. لأن خصائص القوة عند ابن رشد إنما هي «قوية على جزء مما يخرج إلى الفعل من الشيء الذي خروجه غير متناه»[١٧٢]. وهذا المعنى للقوة هو المعنى الداخل في حدّ الحركة عنده.

ومن هنا يتضح أن الحركة في علاقتها بالقوة والفعل إنما هي فعل ناقص وغير تام، وأن التمامية والكمال للشيء إنما يكون عن طريق انقضاء الحركة وتمامها بالصورة، ويمكن أن تفهم من خلال الآتي:

أولاً ـ إمكانية حدوث التغير وهو طبيعة الهيولى.
ثانياً ـ الحركة في أثناء حدوثها.
ثالثاً ـ الحركة أو التغير وقد اكتملت وانقضت، أي بلغت حدها النهائي[١٧٣].

ولهذا يفهم ابن رشد كمال الشيء بأن يتحقق كمال الموجود لا الفعل أثناء حركته وصيرورته أو حدوثه، وهو ما يبينه بشكل لا لبس فيه بقوله «متى خرجت هذه القوة إلى الفعل بطلت الحركة»[١٧٤].

---

(١٦٧) أيضاً، ص ١١٦٠.
(١٦٨) أيضاً، ص ١١٦٣.
(١٦٩) انظر المرزوقي، إبستمولوجيا أرسطو، ص ٢٥٣.
(١٧٠) انظر ما أوضحناه سابقاً، الفصل الأول، عن معنى التناهي في خصائص الجسم الطبيعي.
(١٧١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٦٤.
(١٧٢) أيضاً، ص ١١٦٤.
(١٧٣) انظر ما قاله تريكو في تعليقه على النص الذي أوردناه عند ابن رشد وهو ما ذكره من قبل أرسطوطاليس، الموسوعة الفلسفية العربية، مج ٢/١ ص ٦٥٠.
(١٧٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٦٤.

المقصد الثالث ـ أدلة إثبات تقدم الفعل على القوة

ولأن الفعل عند ابن رشد وفق هذه الكيفية التي أوضحنا، وهو متميز عن القوة فهو متقدم عليها بإطلاق، لأنه لا يخرج شيء من القوة إلى الفعل إلا من قبل شيء بالفعل، ولهذا فإن تقدمه يكون بعدة أشكال وأوجه، كلها تصب في المفهوم ذاته الذي أكده مراراً، وهو أن الصورة متقدمة على الهيولى وعلى المركب منهما.

وتقدم الفعل على القوة إنما يكون من جهة الحد والجوهر، أي أن تقدمه على القوة مرتبط بالزمان والسببية وكذلك بالمعرفة(175).

ولأجل بيان ذلك بالتفصيل لا بد أن نقول إن نظرية الفعل وارتباطها بالصورة إنما هو تأكيد لما سبق وأن قاله ابن رشد في أكثر من مرة وأكثر من مجال، من أن الطبيعة هي مبدأ هو الصورة، وأن الصورة هي الكمال المتحقق للشيء الذي هو موجود بالقوة والإمكان. فالصورة هي أعلى درجات الفعل لأنها تشكل طبيعة الموجود، وابن رشد بهذا القول، إنما يرد على الفلاسفة السابقين لأرسطوطاليس من الطبيعيين الذين يصرحون «بأن القوة متقدمة على الفعل بالزمن وبالسببية»(176) وهم أنكساغوراس والذريون. ويعزو ابن رشد سبب اعتقادهم هذا إلى أنهم لم يشعروا من المبادىء إلا بالمبدأ الهيولاني(177) المادي، فانطلقوا من ذلك للحكم على أجزاء العالم ككل. وهذا الأمر لا يقره ابن رشد بل ويرفضه(178).

وتوضيحاً لرأي ابن رشد نجد أن الفعل هو قبل القوة بالزمان وبشكل مطلق وهو أيضاً متقدم

---

(175) أيضاً، ص ١١٧٨. ويوضح ابن رشد، ما معنى التقدم بالحد والجوهر، الطاء، ص ١١٨٠. بقوله: إن الفعل قبل القوة بالحد والجوهر يتبين في تحديد ما بالقوة فالذي هو مبدأ ما بالقوة هو الذي شأنه أن يصير إلى الفعل عن شيء هو بالفعل، فإذا الفعل قبل القوة بالوجود، سواء في الطبيعة أو الصناعة، أي أن القوة عدم والفعل وجود ولهذا وجب تقدم الوجود على العدم وأن يكون الذي يفعل متقدماً بالزمان على المفعول. وقارن، مقالة الدال، ص ٥٧٠ ما بعدها؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٩؛ نشرة الهند ص ٣٠؛ تلخيص المقولات (محمود قاسم) ص ١٤٦. ويحصي ابن رشد أوجه التقدم للفعل على القوة في ستة أوجه هي: التقدم بالزمان بمنزلة ما نقول إن هذا أسن من غيره وأعتق؛ والتقدم بالطبع وهو الذي إذا وجد هو وإذا ارتفع هو ارتفع المتأخر وليس بمكافىء له في الوجود، مثل تقدم الواحد على الاثنين؛ والتقدم بالرتبة كما يقال في العلوم والصنائع، فإن الحدود والرسوم التي يضعها المهندسون للأشكال متقدمة في رتبة العلم لما يريدون أن يبرهنوا عليه؛ والتقدم بالشرف والكمال؛ والتقدم بالعلية أو السببية، بمعنى متى وجد المتقدم الذي هو سبب وجد المتأخر، ومتى وجد المتأخر وجد المتقدم مثال ذلك أن وجود الإنسان متقدم للاعتقاد الصادق فيه أنه موجود، فالإنسان هو السبب في وجود الاعتقاد لا الاعتقاد في وجود الإنسان؛ وأخيراً التقدم بالمعرفة، فإنه ليس كل ما كان متقدماً في المعرفة متقدماً في الوجود.

(176) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٩؛ نشرة الهند ص ٩٠؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٨٠. وانظر الفصل الثاني المبحث الثالث، المقصد الأخير، حيث إن القول بتقدم الفعل على القوة بالزمان ليس دائماً في الأشياء. وانظر لاحقاً الشكوك التي تثار بوجه رأي ابن رشد هذا.

(177) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٠؛ نشرة الهند ص ٩١.

(178) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٧١، ويشير ابن رشد توضيحاً لقوله حول أنكساغوراس، وكيف صرح بذلك بقوله: إنه على الرغم من أنه يقول بالعقل وهو السبب الفاعل للأشياء، إذ يرى ابن رشد وبالاستناد =

بالعلية والمعرفة، وهذا ما أكده هو ليصل من خلاله إلى إثبات أن أزلية العالم أو الوجود تفرض أسبقية الفعل على القوة[١٧٩]، وليرد من خلال رأيه هذا على الآراء التي سبق ذكرها.

فتقدم الفعل على القوة بالزمان هو أن القوة لا يمكن أن تتعرى عن الفعل، وهذه هي إحدى خصائص علاقة الهيولى بالصورة، ومثال ذلك «أن المتعلم هو عالم بالقوة فإنما يصير إلى المرتبة الأخيرة من العلم من جهة ما عنده علم ما»[١٨٠]، أي أنه لا سبيل عند ابن رشد إلى تعلم صناعة ما ما لم يكن هنالك استعداد (إمكان) لتعلم هذه الصناعة والتدريب عليها، وهذا يعني أن الفعل قبل القوة[١٨١]. ويبين ابن رشد هنا مسألة مهمة قد ناقشها السوفسطائيون من قبل ألا وهي مسألة التوازي بين الفعل والقوة، أو ما يسمى عندهم «شك مانن»[١٨٢] وطبيعة هذا الشك حسبما يصرح به أصحابه، من أنه «لا سبيل إلى تعلم شيء من الأشياء» وذلك أن التعلم لا يخلو أن يكون إما بغير فعل من أفعال ذلك العلم الحاصل عن التعلم أو بفعل من أفعال ذلك العلم، فإن كان بغير فعل فليس ها هنا تعلم أصلاً، وإن كان بأفعال، فالمتعلم كان عالماً فلا يحتاج إلى تعلم أصلاً، ومثال ذلك أنه إن كان لا يتعلم ضرب العود إلا بضرب العود وكان لا يضرب بالعود إلا العالم بضرب العود فلا سبيل إلى تعلم ضرب العود، مما يلزم عنه أن يكون من لا يعرف ضرب العود يعمل ما يعمل الضارب بالعود»[١٨٣].

وهذا الشك، بنظر ابن رشد، إنما يريدون منه إبطال العلم والتعلم، وإثبات أن القوة والفعل متوازيان، ولا يسبق أحدهما الآخر. ولهذا فإن رد ابن رشد عليهم إنما يقول فيه إن من عنده علم فليس يلزم أن يكون عالماً، ولا من يضرب بالعود يلزم أن يكون عالماً بضرب العود، بمعنى أنه ليس كل شيء يصير ويتكون شيئاً يمكن فيه ذلك إلا أن يكون لديه الاستعداد والمزاج لتعلم العلم، ولذلك لا يتعلم الحمار ضرب العود ولا الإنسان الذي ليس من شأنه أن يضرب العود[١٨٤].

ومراد ابن رشد من ذلك أن الفعل قبل القوة، لأن كل ما يوجد بالقوة شيئاً ما سواء أكان محركاً أو متحركاً، فإن في طبيعته الإمكان والقوة، ولا بد لهذا الإمكان أن يخرج إلى الفعل من محرك له. ويريد ابن رشد أن يصل من ذلك إلى إثبات محرك لا يتحرك ليس فيه قوة أصلاً وهو بالفعل، ليثبت فيما

= إلى ما صرح به الإسكندر، أن أنكساغوراس وإن كان يثبت السبب الفاعل وهو العقل لكن ذلك يعني أن العقل هو الذي ابتدأ بالتحريك أولاً، مما يلزم عنه أن يكون ذلك الشيء بالقوة محركاً ثم صار محركاً بالفعل من غير محرك أصلاً، فيكون أنكساغوراس في هذا القول، لا فرق بينه وبين الذين لم يشعروا بالسبب المحرك والفاعل، وأن الأشياء عندهم كانت معاً لأنه إذا لم يكن هنالك تكوّن لم يكن هنالك شيء بالقوة وشيء بالفعل، وهذا هو رأي أرسطوطاليس وابن رشد.

(١٧٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٦٨؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٠؛ نشرة الهند ص ٩١.

(١٨٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٢؛ نشرة الهند ص ٩٣.

(١٨١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٨٣.

(١٨٢) أيضاً، ص ١١٨٤.

(١٨٣) نفسه. وقول السفسطائيين هذا نجد تفصيلاته عند يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٥ وما بعدها.

(١٨٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٨٥.

بعد، أن العالم أزلي، لأن ليس فيه قوة على الفساد لأنه ليس بكائن، لأن الكائن من طبيعته أنه بالقوة، وليثبت أيضاً أن الأزلي أشد تقدماً من الكائن الفاسد[١٨٥] (الحادث).

ولهذا يرتبط موضوع تقدم الفعل على القوة بالزمان بموضوع السببية، أي العلل الأربع التي أقرها أرسطوطاليس وابن رشد لتفسير حدوث الأشياء في العالم، وليعطي للصورة الأهمية القصوى في تقدمها على المكون منها ومن الهيولى وذلك من خلال النظر إلى موضوع التغير في الأشياء. فالتغير لا بد له من مغير، وبما أن القوة ليس فيها كفاية أن تخرج إلى الفعل، فلا بد لها من مخرج إلى الفعل. فالفعل إذاً يتقدم على القوة من جهة كونه سبباً فاعلياً وغائياً، والسبب الغائي كما نعلم هو سبب الأسباب، لأن الأشياء إنما توجد من أجله[١٨٦]، ولأن الفعل هو كمال القوة، والذي من أجله وجدت القوة هو السبب الغائي، وكذلك لأن الكمالات في الشيء لا يمكن أن تمر إلى ما لا نهاية. ويعزو ابن رشد ذلك كله إلى أن التقدم للفعل على القوة سواء من الناحية الزمانية أم السببية، فهو متقدم على وجود الشيء بالذات، سواء كانت هذه الأسباب فاعلية أم غائية.

وهنا تظهر أهمية هذا التقدم في تأكيد رأي ابن رشد بشأن العلاقة بين الصورة والهيولى وتلازمهما المنطقي، أي أن القوة لا يمكن أن تتعرى عن الفعل أصلاً. ويوضح ابن رشد ذلك من خلال قوله «إن كل ما كان متأخراً في الكون فهو متقدم في الصورة والجوهر بالزمان مثل الرجل، فإنه في الصورة متقدم على الصبي وفي الكون متأخر عنه والإنسان متقدم على كليهما»[١٨٧]. ويرجع ابن رشد سبب هذا التقدم إلى أن الشيء المتأخر ظهوره في الوجود له الصورة، أما المتقدم في الوجود فليس له الصورة التي هي الكمال، ويضرب لنا مثالاً لذلك بالرجل: فالرجل توجد له الصورة تامة والصبي لا توجد له، ولذلك صار متقدماً عليه (= الرجل) بالصورة، لأن الإنسان توجد له الصورة، والمني لا توجد له الصورة، فالصورة هنا تكون بمثابة العلة الغائية للشيء، وذلك لأن كل شيء في نظر ابن رشد إنما ينشد في تكونه التمام والغائية[١٨٨]، ولهذا فإن الفعل هنا هو التمام للشيء، من أجله وجدت القوة على الفعل. ويوضح ابن رشد ذلك بمثال الحيوان الذي يبصر، فإنه يبصر بقوة باصرة فيه، وليس بقوة أخرى يقتني بها البصر. وكذلك علم البناء هو من أجل أن يبني، وعلم النظر من أجل أن ينظر لا أن ينظر هو من أجل العلم النظري، ولا أن يبني هو من أجل علم البناء[١٨٩]. بمعنى أن العلم للشيء لا يتم إلا أن يتم العلم النظري بشكله النهائي.

وينطبق هذا القول على الهيولى والعنصر للشيء، فإنه ما دامت الهيولى بالقوة فليست هي مستكملة بالصورة، وليس لها الوجود الذي للصورة، بل إن انتقالها من القوة إلى الفعل استكمل

---

(١٨٥) أيضاً، ص ١١٩٨؛ وقارن السماع الطبيعي، المقالة الثامنة بالتفصيل؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٢؛ نشرة الهند ص ٩٤.

(١٨٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٠؛ نشرة الهند ص ٩١، وراجع ما قلناه في حاشية (١٦٠) من هذا الفصل.

(١٨٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٨٧.

(١٨٨) أيضاً، ص ١١٨٧ وما بعدها.

(١٨٩) أيضاً، ص ١١٨٩.

بالصورة وصار لها الوجود المشار إليه(١٩٠). وهنا يتضح دليل ابن رشد من أن الصورة متقدمة بالجوهر والوجود على الهيولى، وأن الهيولى إنما تستكمل وجودها التام من جهة الفعل لا من جهة القوة.

وإذا ما أردنا أن ننظر من خلال هذا البيان لتقدم الصورة على الهيولى في الطبيعة والصناعة للأشياء من حولنا، نجد أولاً أن «الطبيعة لا تزال تحرك الشيء حتى إذا حصل على كماله الأخير كفت عن الحركة.. وهذا بيان على أن الصناعة والطبيعة إنما تقصد الفعل دون القوة»(١٩١).

فالطبيعة هي مبدأ بالقوة يستكمل وجوده بالفعل بالصورة، ولهذا يرفض ابن رشد أن تكون القوة موازية للفعل في الوجود والتقدم، لأنه في هذه الحالة سيتوازى عدم الشيء مع وجوده وهو أمر محال طبعاً(١٩٢).

وعليه، بما أن الفعل هو بهذه الخاصية فابن رشد يطلق عليه لفظة «العمل» وذلك أن الفعل هو تمام وكمال، والعمل هو تمام العامل وكماله(١٩٣). فالعمل عند ابن رشد هو غاية، لأنه استكمال شيء من الموجود بالفعل الخاص به الذي لا يوجد إلا له، مثل النظر للبصر، فإن عمله الخاص به الذي لا يشاركه فيه غيره، ولذلك كان هذا العمل هو الغاية من البصر(١٩٤). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن العمل لربما يكون في بعض الأشياء في أن يصنع شيئاً مخصوصاً، مثل صناعة البناء، فإن عملها الخاص بها هو أن تصنع البيت، فالموجودات على هذا النحو تشترك في أن كمالها وتمامها هو العمل الخاص بها(١٩٥).

والنتيجة الختامية الذي يريد أن يصل إليها ابن رشد هو إثبات أن الفعل هو كمال القوة. على كل حال سواء أكان تماماً في الشيء الذي فيه تمام، أم كان في شيء آخر، فهذا التمام لا يتم إلا بوجود الصورة. فالصورة هنا ليست هي شيء يتعلق بالهيولى بصفة سلبية، بل صفتها إيجابية للشيء، وهي التي تؤكد وجود الشيء وتعطيه الصفات الأساسية المعروفة له، من حيث البعد الامتدادي والشكل الخارجي. وعليه فإن تقدم الفعل على القوة(١٩٦) هنا لا يراد به إثبات التقديم والتأخير لمستوى معين على آخر في العالم الطبيعي، بل إثبات أن الفعل هو الكمال للشيء الذي وجوده بالقوة وليس كما أشار

---

(١٩٠) أيضاً، ص ١١٩٢.

(١٩١) نفسه.

(١٩٢) أيضاً، ص ١١٩٣. ومثال ذلك رجلان أحدهما عالم والآخر جاهل فإذا ما توازت القوة مع الفعل في الوجود فقد توازى العلم مع الجهل، وهذا أمر محال، لأن في هذا سيكون العلم الذي وجوده في النفس كوجوده خارج النفس أي أن النفس لا تختص من العلم بشيء ليس هو خارج النفس، وذلك لأن النفس إنما تختص بوصفها بالعلم دون سائر الموجودات إذا كانت عالمة بالفعل، وبخاصة إذا كانت على كمالها الآخر وهو حين تستعمل علمها.

(١٩٣) نفسه. ويرى ابن رشد أن لفظ الفعل يطلق على العمل وهو ما اعتاده اللسان اليوناني، لأنه يدل عندهم على ما يدل عليه التمام والكمال.

(١٩٤) أيضاً، ص ١١٩٤.

(١٩٥) نفسه.

(١٩٦) هنالك أدلة أخرى لتقدم الفعل على القوة من الناحية المعرفية ومن ناحية الشرف. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١٢١١؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٥؛ نشرة الهند ص ٩٦.

أفلاطون من أن التراتب للأشياء تبدأ من العالم المعقول إلى العالم المحسوس. فطريقة ابن رشد طريقة طبيعية تبدأ من المحسوس لتترقى إلى المجرد والمعقول، وهو بهذا يتابع أرسطوطاليس في هذا المجال بشكل واضح.



الفصل الرابع

العدم

المبحث الأول: مفهوم العدم
المبحث الثاني: أحكام العدم

المبحث الأول

مفهوم العدم

المقصد الأول ـ كيفية دراسته في العلوم الفلسفية

بعد أن قدمنا بالدراسة والتحليل مبادىء الجسم الطبيعي التي هي بالذات، وهما الهيولى والصورة، نتناول بالدرس الآن المبدأ الثالث من مبادىء الجسم الطبيعي وهو العدم، الذي هو مبدأ بالعرض. ولهذا فإن دراسة العدم في العلوم الفلسفية ومستوياتها إنما هو دراسة لموجود بالعرض، ولاموجود بالذات. ولأن دراسة الهيولى والصورة تستلزم دراسة العدم، لكون المبادىء في الفلسفة الطبيعية ضدّين (أي صورة وعدم) يتعاقبان على الهيولى، أصبحت دراسة العدم ملازمة لدراسة الهيولى والصورة بشكل تفصيلي، وليظهر من خلال ذلك أن دراسة العدم إنما هي دراسة لواحد من أكثر المفاهيم الفلسفية التي حظيت بمناقشات مستفيضة[1].

وقد ساهم ابن رشد كغيره من الفلاسفة في إبراز هذه المناقشات بشأن العدم، ليبيّن أن مفهوم العدم لا يمكن توضيحه وفهم أبعاده كاملة إلا من خلال مقابله وهو الوجود[2]. ولهذا نجد أن التقابل بين هذين المفهومين عند ابن رشد قد استغرق أكثر من مجال من مجالات العلوم الفلسفية ومستوياتها وهي المنطق والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة.

ففي علم المنطق نجد ابن رشد وقد وضّح الكيفية التي يدرس بها العدم، من خلال دراسته

---

(١) هذا الرأي قد صرح به أرسطوطاليس من قبل وسارت عليه الفلسفة المشائية فيما بعد، لتتميز عن بقية المدارس الفلسفية السابقة عليها، وحسبما سنوضح لاحقاً. انظر أرسطوطاليس، الطبيعة، (بدوي)، ج ١، ص ٥٠ وما بعدها. ويقدم أحد شراح الطبيعة لأرسطوطاليس من العرب القدامى وهو أبو علي بن السمح عدة أدلة فلسفية لإثبات أن المبادىء للجسم الطبيعي هي ثلاثة لا غيرها، انظر ص ٥٦ من الكتاب، كذلك قارن، جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٠٣؛ عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية ص ١٤٣.

(٢) انظر ابن رشد، تلخيص المقولات (قاسم) ص ١٣٧، وقارن محمد الزايد، اللحظة العلمية المتعالية، ط ١، بيروت ١٩٨٢، ص ٦٣. ويرى الزايد أن العدم هو الذي يكشف عن الفهم الأولاني بين المفاهيم الجوهر ـ العرض، المادة ـ الصورة، الماهية ـ الوجود، وهو الذي يوحد بينها. وهذا الرأي نجده أيضاً عند ابن السمح لشرحه الطبيعيات أرسطوطاليس، (بدوي)، ج ١، ص ٢، حيث يشير إلى أن كلام أرسطوطاليس في الأسباب هو كلامه في الهيولى والصورة، وكلاهما فيما يظن أنه سبب هو كلامه في العدم، لأن الفعل لا يمكن استئنافه إلا عن عدم، وليس يتكلم عن هذه الأشياء الثلاثة ليبين وجودها، لأن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور وإنما تبينها صناعة الفلسفة الأولى.

لأنواع التقابل بشكل عام[٣]. فالعدم هو ما يقابل منطقياً الملكة، وهذان المفهومان يوجدان في الشيء الواحد بعينه مثل البصر والعمى، فإنهما إنما يوجدان في العين. وهذا المفهوم للعدم يُفهم منه أن يفقد الموضوعُ الملكةَ التي شأنها أن تكون فيه في الوقت الذي شأنها أن تكون فيه من غير أن يمكن وجودها في المستقبل[٤]. وفي ضوء ذلك فإن العدم لا يُقال على جهة الإضافة ولا على جهة التضاد، لأن الأشياء التي تتقابل على طريق الملكة والعدم لا تُقابل ماهية أحدها بالقياس إلى الثاني كما هو حال التقابل بالإضافة، فضلاً عن أن الملكة والعدم لا يرجع كل واحد منهما على الآخر بالتكافؤ كما هو حال الإضافة[٥]، بمعنى أنه إذا وجدت الملكة ارتفع العدم والعكس صحيح.

كذلك التضاد هو الآخر يُقارن بالعدم والملكة. فالتضاد إما أن يقال على الذي لا يوجد وسط بينهما كالصحة والمرض أو يوجد بينهما متوسط كالحرارة للنار والبرودة للثلج، بمعنى أن التضاد في حالة وجود وسط بينهما، إما أن يوجد أحدهما للموضوع محصلاً لا يفارقه أصلاً، وإما أنه قد يخلو الموضوع عن كليهما[٦]. أما العدم والملكة فلا يوجد فيهما شيء من هذه الخواص التي للتضاد، وذلك أن المقابلة بين العدم والملكة لا يجب أن يوجد أحدهما في المقابل، وإنما يجب ذلك في الوقت الذي من شأن القابل أن يقبل أحدهما، ومثال ذلك أن الذي من شأنه أن يبصر قد يخلو من كليهما مثل الجرو فإنه لا يقال فيه أعمى ولا بصير[٧]. ومن هنا يتضح أن العدم والملكة لا يعدان من المتضادات التي بينهما وسط، أو التي ليس بينهما وسط. ويوضح ابن رشد هذه الخاصية لهما بقوله: «إنه يجب أن يكون أحد المتقابلين على طريق الملكة والعدم في موضوعهما في الوقت الذي من شأنه أن توجد له الملكة»[٨]. والذي نريد بيانه هنا، هو أن العدم والملكة يتميزان بخاصية معينة، وهي أنهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً في جميع الأشياء، ومثال ذلك أنه ليس كل إنسان فهو إما خيّر وإما شرير، لأن الإنسان الذي ليس بمتمدن لا يصدق عليه واحد من هذين، بل إن الملكة والعدم إنما يقتسمان الصدق والكذب في الموضوع الخاص بهما، ومثال ذلك إن العدل والجور يقتسمان الصدق والكذب على الإنسان المتمدن[٩]. وعليه فإن العلاقة بين العدم والملكة إنما هي علاقة منطقية، وذلك أن الملكة هي التي تتغير إلى العدم وليس

---

(٣) التقابل منطقياً، يقال على أربعة أنواع، هي، الإضافة مثل الضعف والنصف، والضدية مثل الخير والشر، والعدم والملكة مثل العمى والبصر، والموجب والسالب مثل زيد جالساً، وزيد ليس بجالس. انظر المقولات، ابن رشد، ص ١٣٦، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، الجيم، ص ٣٢٠.

(٤) أيضاً، ص ١٣٧، ويوضح ابن رشد معنى الملكة محدداً مفهومها إذ هي تقال على ما هو أبقى وأطول زماناً، بخلاف الحال الذي هو سريع الزوال. ولهذا نجد أن اسم الملكة في اللسان اليوناني يُقال على الأشياء التي هي أطول زماناً في الثبوت وأعسر حركة.

(٥) أيضاً، ص ١٣٩. ومقصود ابن رشد هنا بالتكافؤ هو خاصية من خواص الإضافة مثل إن كل واحد من المضامين يرجع على صاحبه في النسبة والتكافؤ، مثل العبد هو عبد للمولى، والمولى هو مولى للعبد، انظر كذلك ص ١١٠ من الكتاب.

(٦) أيضاً، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٧) أيضاً، ص ١٤٠.

(٨) أيضاً، ص ١٤٠،

(٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الدال، ص ٦٤٩.

العكس، أي أن العدم لا يمكن أن يتغير إلى الملكة، لأن العدم لا يمكن أن يكون له وجود مستقبلاً وهو هو الذي أشرنا إليه سابقاً، فالأعمى لا يمكن أن يعود بصيراً ولا الأصلع ذا جمة[١٠].

ويريد ابن رشد من هذه الإشارة توضيح مسألة مهمة هي مسألة الصيرورة والتغير في العلاقة بين العدم والملكة، ويعدّها ضرورية لبيان فهم صلة العدم بالوجود.

ذلك لأن مسألة التغير والصيرورة تأخذ حيزاً كبيراً في فهم العدم وعلاقته بالوجود عند ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس[١١]. فإننا نجد تأكيد ذلك في دراسته للموجودات الطبيعية التي تتألف من هيولى وصورة بالذات وعدم بالعرض. وهذا ما نجده في دراسة ابن رشد للعلم الطبيعي، إذ قد أشار إلى دراسة العدم عن طريق دراسة التغير.

والتغير عند ابن رشد قسمان، الأول «ما يقال فيه أن يكون كذا وصار كذا وتغير كذا، وبالجملة فيما يقال في موضوع هو شخص العرض، والثاني ما يقال فيه إنه متغير ومتكون بإطلاق وهو شخص الجوهر»[١٢]. ويوضح ابن رشد طبيعة كل قسم من أقسام التغير، فالأول ظاهر افتقاره إلى المادة التي يجري عليها التغير، والثاني، ظاهر افتقاره إلى الموضوع، وهذا هو المهم في دراسة العدم، وذلك لأن ابن رشد يرى أنه «ليس يكون شيء من لا شيء على الإطلاق»[١٣].

ويعني ابن رشد بـ «اللاشيء» هنا، ما يدل عليه مفهوم السلب الذي هو العدم مطلقاً[١٤]. وهنا يرى ابن رشد أن العدم لا يعني اللاوجود بل اللامحسوس أي الذي يفتقر وجوده إلى الوجود بالفعل، وهو بذلك يخالف بارمنيدس في فهمه للاوجود ويتابع ما أكده أرسطوطاليس في هذا الرأي[١٥].

ومن هنا يتضح أن العدم مرتبط بالهيولى عن طريق ما تتميز به الهيولى من القوة والاستعداد. ولكون الهيولى لا تكون ولا تفسد إلا من طريق الاستعارة، فإن العدم يتميز بكونه غير القوة والاستعداد التي للهيولى، لأن القوة والاستعداد تعني تلقي الموضوع لأمر ما عندما عرض له ذلك الأمر. وهذا الفرق جوهري في فهم طبيعة العدم، لأن العدم متى قيل فيه إنه «مبدأ» المتكون فهو مبدأ بالعرض. وهذا هو خلاف المادة الأولى كما أشرنا إلى ذلك من قبل[١٦]، لأن العدم يتعاقب على المادة كما تتعاقب عليها الصورة، أي أن المبادىء أضداد. وحيث يوضح ابن رشد أن المادة هي موضوع التغير وهي التي

---

(١٠) انظر تلخيص المقولات، ص ١٤٠.

(١١) بشأن فهم أرسطوطاليس لكيفية العلاقة بين الصيرورة والعدم، انظر، عبد الجليل كاظم، نقد أرسطو، (مخطوط) ص ١٥٧ وما بعدها.

(١٢) انظر السماع الطبيعي، ص ٧.

(١٣) أيضاً، ص ٨.

(١٤) نفسه. وقارن، الإسكندر الأفروديسي، مقالة في المادة والعدم، (ضمن شروح على أرسطو (بدوي))، ص ٤٥ حيث يشير إلى أن «العدم بذاته (ليس) وبالعرض (أيس) إلا أنه عرض يكون في الهيولى، وكذلك الهيولى أيضاً بذاتها (أيس) والعرض (ليس) لأن العدم الذي هو (ليس) بذاته هو عرض فيها».

(١٥) انظر كريم متي، الفلسفة اليونانية، ص ١٩٥؛ وقارن، عبد الجليل كاظم، نقد أرسطو، رسالة (مخطوط) ص ١٥٨.

(١٦) انظر السماع الطبيعي، ص ١٠؛ وقارن، الفصل الثاني، المبحث الثاني، بالتفصيل حيث أشرنا إلى ذلك.

تتعاقب عليها الأضداد بتغير بعضها إلى بعض، فيجب أن تكون إنما مادة من طريق أنها تقبل كل واحد من الضدين لا من طريق أن لها واحداً من الضدين في جوهرها، وأنها إنما هي مادة من جهة أنها تتغير من ضد إلى ضد وهي ثابتة(١٧).

وفي ضوء ذلك يشير ابن رشد إلى أن هذا النظر إلى العدم وأهميته للموجودات الطبيعية أمر قد أغفله الفلاسفة السابقون لأرسطوطاليس لأنهم لم يفرقون بين الهيولى كموجود بالذات، والعدم كموجود بالعرض.

كذلك يشير ابن رشد إلى دراسة العدم في كتاب الكون والفساد(١٨)، عند حديثه عن أنواع التغير في الموجود(١٩). والذي يهمّنا منها هو موضوع الكون والفساد للجوهر، إذ يرى ابن رشد أن «الكون يكون في الجوهر وأنه من لاموجود إلى موجود»(٢٠). ويوضح معنى اللاموجود هنا بأنه ما ليس له وجود بالفعل بل هو موجود بالقوة(٢١).

وبهذا يتضح أن العدم من خلال تحديده أنه ليس مبدأ ذاتياً في الشيء، بل هو استكمال الموجود(٢٢) في حالة انتقاله من القوة إلى الفعل. وظاهر ذلك من خلال موضوع التغير نفسه الذي هو المادة الأولى لأنها غير كائنة ولا فاسدة بأي شكل من الأشكال.

ولتداخل دراسة مبادىء الجسم الطبيعي بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة كما نعلم، فإننا نجد أن ابن رشد قد درس العدم أيضاً في العلم الأخير. ولكن حيث إن علم ما بعد الطبيعة إنما يدرس الموجودات ليس بكونها واقعة في الحركة والتغير بل لكونها جواهر، لهذا فإن نظرة هذا العلم إلى العدم تكون من جهة كونه مبدأ ضدياً للصورة، وبهذا يقول ابن رشد إنه واجب «على صاحب هذا العلم أن ينظر في العدم وأنواعه، فإن العدم واحد، من أقسام الأضداد»(٢٣). وقد تبين أن هذا العلم ينظر في الأضداد، وأيضاً فإن هذا العلم ينظر في جميع الأشياء، وجميع الأشياء هي إما أن تكون ذات هوية أو

---

(١٧) أيضاً، ص ١١؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٣٨.

(١٨) انظر الكون والفساد (الهند) ص ٤.

(١٩) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول، حيث التفصيلات.

(٢٠) انظر، الكون والفساد (الهند) ص ٣؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٣٨، حيث يشير ابن رشد إلى أن التضاد الذي في الجوهر هو الصورة والعدم.

(٢١) انظر الكون والفساد، ص ٣.

(٢٢) وهذا ما يدل عليه تعريف الحركة أيضاً وهو ما بيناه سابقاً في الفصلين الثاني والثالث. وبشأن الاستكمال الذي خاصية للعدم فإننا نجد أن ابن سينا قد أشار إلى ذلك من قبل. انظر العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ١٤٤ وما بعدها؛ وقارن فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢ ص ٥٤٦.

(٢٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١١٣؛ نشرة الهند ص ١١٥؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١١٦. ويضيف ابن رشد إلى ذلك سبباً مهماً في دراسة العدم رابطاً إياه بموضوع القوة حيث يقول «وكان صاحب هذا العلم هو الناظر في أصناف العدم وأليق المواضيع بذكره هو حيث تذكر القوة» انظر لاحقاً المبحث الثاني.

ليست كذلك، والعدم ليس بهوية[٢٤].

وبما أن العدم ليس بهوية، فإن ابن رشد يوضّح ذلك بكيفية معينة، وهي أن العدم أو السلب بشكل عام لا يفهم إلا من خلال مضاده، أو مقابله، وهو الوجود. لأن العدم وبالجملة «السلب إنما يفهم بالإضافة إلى الوجود، فإن كان عندنا رأي ثابت في العدم فسيكون عندنا رأي ثابت في الوجود، فلا تجتمع السالبة والعدم في شيء أصلاً»[٢٥]

وبناء عليه، فإن دراسة العدم في العلوم الفلسفية ومستوياتها توضّح كيفية معالجة هذا المفهوم بشكل تفصيلي للوصول إلى فهم أكثر تحديداً لأكثر المفاهيم الفلسفية غموضاً في فلسفة الطبيعة وفلسفة الوجود بشكل خاص.

المقصد الثاني ـ تعريف العدم

إن تعريف العدم لا يمكن أن يقوم بذاته عند ابن رشد، وذلك لأنه لا يعطي تصوراً مفهومياً عنه في الذهن إلا من خلال مضاده: الوجود[٢٦]. وعليه فإن ابن رشد يحدّد العدم بهذه الكيفية المعينة له، فيقول عنه «إنه الذي ليس بموجود»[٢٧].

وإذا ما أردنا أن نبيّن حدود هذا التعريف للعدم عند ابن رشد، نجده تحديداً مقيداً غير مطلق، أي بمعنى أنه يرفض أن يكون العدم مطلقاً، لأنه لا يوجد بنظره عدم مطلق في مقابل وجود مطلق[٢٨]. بل إن العدم عنده مضاف في حالة كونه عدماً لشيء ما من الموجودات الطبيعية بالقوة. ولهذا فهو يتفق مع ما ذهب إليه أرسطوطاليس وابن سينا[٢٩] في هذا المجال.

---

(٢٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الجيم، ص ٣٣٢؛ وقارن مقالة الطاء، ص ١١٢٠ حيث نبه ابن رشد إلى مسألة التمييز بين السلب والعدم، فالعدم إنما هو الضد الحقيقي للوجود (في مجال الميتافيزيقا). وينسب ابن رشد إلى ديمقريطس قوله «بالجزء الذي لا يتجزأ هو عنده من الخلاء والملاء، وإن كان يرى أن أحدها هوية وهو الملاء والآخر ليس بهوية وهو الخلاء»، أي أن ابن رشد يرى أن العدم عند ديمقريطس هو الخلاء. انظر الجيم، ص ٤٠٩.

(٢٥) أيضاً، مقالة الجيم، ص ٣٩١؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١١٣؛ نشرة الهند ص ١١٥. ويشير ابن رشد هنا إلى كيفية المقابلة من السلب والعدم فيقول «وأما العدم فيما كان منه قوته قوة السلب، فالحال فيه كالحال في السلب، وهذا هو العدم المقابل للوجود، مثل قولنا: إن الموجود يتكون من غير موجود، وأما سائر أصناف الأعدام فقد يمكن أن يتخيل بينهما متوسط لكن غير حقيقي، مثل قولنا في الجنين، إنه لا بصير ولا أعمى، وفي الحجر أنه لا ناطق ولا اخرس».

(٢٦) انظر تهافت التهافت (بويج) ص ١٣١ وما بعدها؛ وقارن، يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١١١.

(٢٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٠١. ومعنى (الليس) هنا تعني العدم بالذات، وهو مقابل الأيس الذي يعني الوجود. فالعدم هو ليس بالذات أيس بالعرض، كما أشرنا إلى ذلك، انظر حاشية (١٤) من هذا الفصل مع ملاحظة أن الإسكندر قد أشار بالتفصيل إلى ذلك، انظر مقالة في المادة والعدم ضمن شروح على أرسطو، ص ٤٥، أما ابن سينا فيعرّف العدم أنه «ليس هو بذات موجودة على الإطلاق ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة». انظر النجاة، (ماجد فخري)، ص ١٣٨.

(٢٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٤٩؛ وقارن ماجد فخري، ابن رشد، ص ٦٨.

(٢٩) انظر زينب الخضيري، أثر ابن رشد، ص ٢٣٦.

فضلاً عن ذلك، نجد أن العدم عند ابن رشد لا يعني اللاوجود بشكله العام، بل يعني «اللامحسوس» الذي يفتقر في وجوده إلى الفعل. وهذا يعني أن ابن رشد ينكر فكرة وجود الشيء من لاشيء مطلقاً، فهو صورة ولكنها بالقوة، وهذا ما سيتوضح لاحقاً[٣٠].

(٣٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٦٣.

المبحث الثاني

أحكام العدم

المقصد الأول - أنواع العدم والقوة

العدم عند ابن رشد قسمان: عدم طبيعي، وآخر قسري، وكل منهما يقال على عدة أوجه. فالعدم الطبيعي هو ما يعني حده «رفع الشيء عما شأنه أن يوجد في غيره»[٣١]. وإذا ما أردنا أن نحدّد طبيعة هذا التعريف للعدم نجده إنما يقال على القوة المنفعلة لا الفاعلة، والتي هي «ليس فيها قوة على أن تنفعل من ذاتها»[٣٢]. أي أن اللاقوة إنما تدل على صنف من أصناف العدم، ولهذا فإن ابن رشد يُنبِّه إلى هذه المسألة، مسألة ارتباط القوة بالعدم.

كما يوضّح ابن رشد أن العدم الطبيعي هو «عدم الشيء مما في طبعه أن يوجد في غيره لا فيه ولا في جنسه، مثل النبات فإنه يقال إنه عدم ما في طبع الحيوان كان يوجد له وهو الحس»[٣٣].

والعدم الطبيعي على أنواع. فمرة يُقال على عدم ما شأنه أن يوجد في نوعه، مثل العمى للإنسان، أو يقال عدم على ما شأنه أن يوجد في جنسه مثل العمى للخلد، فإنه عدم ما شأنه أن يوجد في الحيوان الذي هو جنسه[٣٤]. والصنف الأول من العدم والذي هو في نوعه، إنما يتميز بأنه ليس له وجود في المستقبل، وهو ما مثلنا له بالعمى للإنسان والصلع. أما العدم الذي في الجنس فإنه يتميز بأن له وجود في المستقبل، مثل الفقر للإنسان والعمى للجرو[٣٥].

أما القسم الثاني من العدم، فهو العدم القسري، ويحدّه ابن رشد بأنه «رفع الشيء عما شأنه أن

---

(٣١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٠؛ وقارن نشرة الهند ص ٨٢؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١١٦، حيث يشير إلى ذلك بقوله «أن يعدم ما ليس شأنه أن يوجد فيه بل في غيره».

(٣٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٠؛ نشرة الهند ص ٨٢. وراجع ما قلناه بالتفصيل الفصل الثاني، المبحث الثالث، «لواحق الهيولى».

(٣٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الدال، ص ٦٤٤.

(٣٤) أيضاً، ص ٦٤٥.

(٣٥) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٣؛ نشرة الهند ص ٢٥؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الدال، ص ٦٤٦، الطاء، ص ١١١٦، ص ١١٣٠، ويضيف ابن رشد صنفاً آخر من أصناف العدم الطبيعي وهو العدم الذي «لا يوجد في الموضوع ما شأنه أن يوجد فيه على الحالة التي شأنها أن توجد فيه، مثل الحول في العين والمرض في الأعضاء».

يوجد فيه»[٣٦]، ويعني بذلك سلب الشيء عما في طبعه مثل الحجر الذي يضطره مضطر على أن لا يتحرك إلى الأسفل.

ويضيف ابن رشد إلى أنواع العدم التي ذكرنا أنواعاً أخرى يقال عليها عدم، ومنها أنه يقال على ما لا يوجد في الشيء من شأنه أن يوجد الموجود بإطلاق، كقولنا في الله عزّ وجل، لا مائت ولا فاسد؛ ويقال أيضاً لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في جنسه، كقولنا في الحمار إنه لاناطق، كذلك يقال إن لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في نوعه، كقولنا في المرأة إنها لاذكر، وأخيراً يقال على ما لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد فيه في وقت آخر، كقولنا في الصبي إنه لا عاقل[٣٧].

ويفهم من أقسام العدم التي ذكرنا عند ابن رشد، وأنواع هذه الأقسام، أن العدم هو الضد الحقيقي للوجود. ويوضح ابن رشد ذلك من خلال الإشارة إلى القوة وأقسامها، حيث يشير إلى أن بحث القوة وتفصيلاتها يستلزم من ضمن ما يستلزم بحثه هو العدم، حيث يوازي ابن رشد بين الإشارة إلى مفهوم «اللاقوة» أو الإشارة إلى أن الشيء فيه قوة كذا، والبحث في موضوع العدم[٣٨]، لأنه عندما تقول لاقوة إنما نستدل بذلك على صنف من أصناف العدم؛ وقولنا في الشيء قوة على كذا، إنما نقوله من حيث هو عادم للشيء الذي هو قوي عليه[٣٩].

ويوضّح ابن رشد أن مفهوم اللاقوة هنا والتي هي العدم، إنما تعني السلب بالعرض للشيء، وهذا ما أكدنا عليه مراراً من أن ابن رشد يرى أن العدم إنما هو سلب صفة الوجود عن الشيء بالقوة، وهو عارض فيها وليس بذاتي.

وهذا الأمر واضح بنفسه في قول ابن رشد «إن الذي لا قوة له على الشيء لا يكون منه ذلك الشيء أبداً ما دام لا قوة فيه عليه»[٤٠].

ونخلص من ذلك إلى أن مفهوم العدم عند ابن رشد، هو مفهوم لا يقصد منه أن العدم أمر موجود بالذات في الشيء بل هو عارض فيه، واستعداد لأن ينتقل من القوة إلى الفعل، فهو استكمال للموجود في حالة انتقاله إلى الوجود من القوة. ولو كان غير ذلك، لكان الذي لا قوة له على أن يكون يكون[٤١]، وهو محال طبعاً لأن مفهوم اللاقوة هو هذا المعنى أي معنى لا قوة له على الكون[٤٢].

---

(٣٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٠؛ وقارن نشرة الهند ص ٨٢؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١١٧ حيث يشير ابن رشد إلى أن العدم القسري هو «أن يعدم ما شأنه أن يوجد فيه».

(٣٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٤؛ نشرة الهند ص ٢٥.

(٣٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١١٥.

(٣٩) أيضاً، ص ١١١٦.

(٤٠) أيضاً، ص ١١٣١.

(٤١) نفسه.

(٤٢) أيضاً، ص ١١٣٠. ويشير ابن رشد في تهافت التهافت، (بويج)، ص ٧٤، إلى أن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً، ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم ولا أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الأضداد.

المقصد الثاني - العدم والتغير والكون

اهتم ابن رشد بدراسة هذه العلاقة بين العدم والتغير اهتماماً متميزاً، لأنه يرى المسألة من خلال إبراز التعارض أو التضاد بين العدم والصورة أو بين القوة والفعل. فعن طريق التغير أو الصيرورة يتبين هذا التضاد، ولهذا نجد أن عملية التغير - على ما سنوضح معناها فيما بعد - أو الصيرورة في الفلسفة الرشدية إنما هي مقصورة على الموجودات الطبيعية التي تخضع للحس[43] وذلك إذا ما أُخذ الجسم الطبيعي من حيث هو متغير أو حادث أو مستكمل. ولأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً، لذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم. ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الأضداد، ومثال ذلك أن الحار إذا صار بارداً فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة[44].

ويوضّح ابن رشد الكيفية التي يتبيّن فيها العلاقة بين عملية التغير والعدم، بالاعتماد على الطبيعة العدم ذاته. وطبيعة العدم عنده أنه ليس فيه إمكان أن ينقلب وجوداً من ذاته ولا كذلك الوجود، ولهذا لا بد من وجود شيء آخر يتصف بالإمكان[45] والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود[46].

وفضلاً عن ذلك، فإن العدم لا يتصف بصفة التكون والتغير، ولا كذلك الشيء الكائن بالفعل، وذلك لأن الكائن بالفعل إذا أصبح بالفعل، فقد ارتفعت عنه صفة التكون والتغير والإمكان، فلا بد إذاً من شيء يتصف بصفة التكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض، أي بمعنى أن يكون هنالك موضوع تتعاقب عليه الأضداد. والذي منه يبدأ التكون للشيء، ولا بد له أن يكون جزءاً من المتكون[47].

وترتبط علاقة الممكن بالتغير والعدم وذلك لأن ابن رشد يرى أن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجود وألا يوجد، وهذا المعدوم الممكن ليس ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا فإن فهم ابن رشد لهذه العلاقة بين فكرة الإمكان

---

(43) من الملاحظ أن فكرة العدم قد انتفت بالأصل من صلب الفلسفة البارمينيدية وعموم المدرسة الأيلية لأنها تقرّ بأن الوجود موجود وغير الموجود فلا وجود له ولا شيء يأتي من اللاوجود أو ينتهي إلى العدم المحض وكل شيء ثابت، ومعنى التغير هو انتقال الشيء إلى اللاوجود أو حدوثه من اللاوجود ولا عبرة بسائر التغيرات الأخرى، ولذلك أنكر التغير. والوجود واحد لأنه الأساس المشترك الذي تنحل إليه جميع الموجودات، وطبيعة هذا الوجود أنه مادي صرف كما يرى بعض الباحثين مثل زيلر وبرنيت، انظر د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ٦٣. والذي فعله أرسطوطاليس فيما بعد، هو إدخاله لفكرة الموجود بالقوة والموجود بالفعل، وجعل العدم إنما هو موجود بالعرض، انظر جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤١٥.

(44) انظر تهافت التهافت، (بويج)، ص ٧٤ وما بعدها.

(45) راجع ما قلناه بالتفصيل عن طبيعة الهيولى، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(46) انظر تهافت التهافت، ص ١٠٥.

(47) أيضاً، ص ١٠٦.

والعدم، قد جعلته يصرح أن الفلاسفة لا ينكرون وقوع العدم أصلاً، وإنما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات عن الفاعل، ذلك أن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولاً وبالذات، وإنما وقوع العدم عندهم تابع لفعل الفاعل في الوجود(٤٨). وبهذا نجد أن العدم ضروري لوجود الموجود، لأنه لو كان الموجود موجوداً بإطلاق لانتفت فكرة الإمكان وهذا مخالف لطبيعة الهيولى ذاتها، لأن التكون دائماً يكون من عدم لا من وجود(٤٩).

ولهذا يصرح ابن رشد أن هذه الفكرة قد اتفق فيها الفلاسفة مع المعتزلة إلا أن الفلاسفة ترى أن الهيولى لا تتعرى من الصورة، وإنما تنتقل من موجود إلى موجود لأنها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها، وهذا مخالف لطبيعتها، كما أشرنا إلى ذلك من قبل(٥٠).

أما المعتزلة فإنها ترى أن «المعدوم هو ذات ما»، ويفسر ابن رشد قول المعتزلة هذا فيقول «المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه فإن العدم ذات ما»(٥١).

ويتضح من خلال النصوص التي أوردناها عن فكرة العدم والتغير أن ابن رشد يرفض فكرة العدم المطلق للشيء ويؤمن بفكرة العدم النسبي أو المضاف للشيء. وهذا أمر قد أشرنا إليه من قبل، ونريد أن نحدد أبعاده في هذا الجانب لعلاقته بموضوع التكون والتغير. فالتكون لأي شيء لا بد له من عنصر يتكون منه مثل الخشب للباب، واللبن والحجارة للبيت ومن صورة تحدد أبعاد هذا الشيء المكون، ومن عدم في الموضوع يتقدم الوجود للشيء وذلك لأن التكون إنما يكون بأن يغير المكوِّن العنصر بإعمال الصورة فيه، لأنه لو بقي العنصر على حاله عند تكوين المكوَّن للمكوِّن لكان المكوَّن

---

(٤٨) أيضاً، ص ١٠٧، كذلك ص ١٤٣؛ قارن الكشف (محمود قاسم) ص ١٣٩.
ويوضح ابن رشد رداً على رأي الغزالي بشأن طبيعة العدم، حيث يقول: إن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارىء وواقع عن الفاعل، أي بمعنى عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد، ولذلك قالت الفلاسفة إن المبادىء للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لأنه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه. انظر تهافت التهافت، ص ١٤٤.

(٤٩) تهافت التهافت، ص ١٠٦؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٥٤.

(٥٠) أيضاً، ص ١٠٦، وراجع ما قلناه، الفصل الثاني، المبحث الثاني، «أحكام الهيولى».

(٥١) أيضاً، ص ١٠٥؛ وقارن الكشف عن مناهج الأدلة (محمود قاسم) ص ١٣٩. ويصرح ابن رشد في الكشف، أن قول المعتزلة هذا يلزم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل ويلزم أيضاً القول بالخلاء، أما الدكتور حسام الألوسي وقد أشار في بحثه القيم عن فكرة المعدوم عند المعتزلة فبيَّن أصول هذه الفكرة عندهم وأورد آراء مخالفيهم من الفرق الكلامية والفلسفية وتوصل إلى رأي مفاده أن مشكلة المعدوم قد نبعت من مسألة علم الله وتعلقه بالمعلوم، وأننا لا يمكننا أن نحدد أصولها إذا فصلناها عن مسألة العلم. انظر دراسات في الفكر. . .، ص ١٩١.
ويضيف أيضاً أن المعدوم عند المعتزلة لا علاقة له بفكرة القوة أو الإمكان عند أرسطوطاليس ولا بفكرة الهيولى الأولى عند أفلاطون. كما وحكم الألوسي بخطأ معظم القدامى والمحدثين بما في ذلك فهم ابن رشد الخاطىء لهذه الفكرة عن المعتزلة. قارن كذلك د. أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، ص ١٠٨، من بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، ١٩٨٣، وصدر في كتاب الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ط ١، بيروت ١٩٨٥.

يصنع الصورة فقط، وهذا محال طبعاً لأن أصل التكون إنما يشار إلى الشيء كلية وليس إلى الصورة فقط، أي إلى المجموع من المادة والصورة[٥٢]. ومن هنا يتضح أن وجود العدم في الشيء إنما هو نسبي لا مطلق، لأن التكون اعتمد ابتداءً على وجود شيء بالذات انتقل من حالة القوة إلى حالة الفعل. ولو كان العدم مطلقاً لكانت عملية الانتقال لا تتم بهذه الكيفية، لأن أصل فكرة العدم إنما هي قائمة على اعتبار أن المادة والصورة ليس لها تكوّن إطلاقاً، وإنما هذا التكوّن نشير إليه بالقول لا بالفعل، وهذا هو صلب ما يريده ابن رشد في موضوع المادة والعدم[٥٣]، لأن العدم المحض ليس له أي اقتران بالوجود أصلاً.

ولارتباط موضوع الكون والعدم بالتغير، نجد أن ابن رشد يشير إلى أن التغير إنما يقال على أنواع أربعة: وهي التغير في الجوهر وهو الذي يسمى الكون المطلق والفساد المطلق؛ والتغير في الكيف وهو الذي يكون في الكيفية الانفعالية وهو الذي يسمى استحالة؛ والتغير الذي يكون في الكم وهو الذي يسمى نمواً ونقصاً؛ والتغير الذي في الأين وهو المسمى نقلة[٥٤].

والذي يهمنا من هذه التغيرات هو التغير الذي في الجوهر، لأن فيه يتبين التضاد بين الصورة والعدم، باعتبار أن موضوع التضاد هو الهيولى، وطبيعة هذا الموضوع أنه يقبل أي واحد من هذين الضدين (الصورة والعدم) وليس فيه واحد منهما في طبيعته، لأن المادة، وكما أشرنا، تتغير من شكل إلى آخر ومن حالة إلى أخرى، لأن الموجود هو إما أن يكون بالقوة وإما بالفعل، والتغير إنما هو انتقال ما بالقوة إلى الفعل وبالعكس[٥٥]، وهذا ما يُستنتج من طبيعة الجوهر ذاته. وحيث أن الموضوع في التغير الذي في الجوهر هو بالقوة وفي سائر التغايرات الأخرى بالفعل، لهذا كان وجوده وسطاً بين الذي بالفعل والعدم، لأنه يشبه الوجود من جهة والعدم من جهة أخرى[٥٦]. ولهذا يصرح ابن رشد أن جميع التغيرات إنما تتبع التغير في الجوهر، لأنه الأصل الذي يجري عليه التغير.

وهذا التأسيس الفلسفي لفكرة العدم وعلاقتها بالكون والتغير إنما يريد منها ابن رشد الرد على المدارس الفلسفية التي وقفت موقفاً مغايراً لآرائه وتبعاً لأرسطوطاليس من هذه المشكلة.

إذ يرى ابن رشد أن الآراء الفلسفية التي درست موضوع الكون والتغير وعلاقتها بالمادة والعدم،

---

(٥٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٥٧ وما بعدها.

(٥٣) أيضاً، ص ٨٦٣. وبهذا ينحل المشكل الكبير الذي وقع فيه الدارسون لفلسفة ابن رشد، من أنه قد صرح بفكرة الخلق أو الإبداع، بل إن الموضوع وكما يتبين ليس بهذه الكيفية، بل إن ابن رشد إنما يتابع أرسطوطاليس في هذه المسألة بشكل لا لبس فيه، مشيراً إلى أن كل متغير فإنما يتغير من شيء إلى شيء وعن شيء، فأما الذي عنه يتغير فهو المحرك، وأما منه يتحرك فهو الهيولى، وأما ما إليه يتحرك فهو الصورة. فلو كانت الصورة تتكون لكانت مركبة من مادة وصورة لأنها كانت تتغير من شيء وإلى شيء وكانت الصورة لها صورة ويمر الأمر إلى ما لا نهاية وهذا محال، وينطبق الحال على كون المادة.

(٥٤) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٣٧.

(٥٥) نفسه، ص ١٤٣٩.

(٥٦) أيضاً مقالة، الحاء، ص ١٠٣١.

قد لحظت هذا الموضوع لحظاً ضعيفاً، أو كما قال «بمنزلة من يبصر الشيء من بعد»[٥٧]. وهذه الآراء الفلسفية يمكن تصنيفها بحسب قائليها وهم أنكساغوراس وأنباذوقليس وأنكسيمندر وديمقريطس.

فمثلاً نجد أن أنكساغوراس يصرح بالكمون[٥٨] بقوله «إنه ليس ها هنا كمون أصلاً، بل كانت الموجودات متقدمة بالفعل غير أنها يظن من قبل الحس أنها متكونة وليست متكونة في الحقيقة، وإنما يخرج بعضها من بعض»[٥٩]. ويرى ابن رشد، أن قول أنسكاغوراس هذا قد أداه إليه الاعتقاد الفلسفي الذي يقول «إنه لا يكون موجود من غير موجود، لأن العدم لا ينقلب وجوداً ولا يكون أيضاً من موجود»[٦٠]. بمعنى أن المتكون يكون موجوداً قبل أن يوجد.

أما أنباذوقليس فقد أشار إلى هذا الموضوع من خلال رأيه في المحبة والكراهية، إذ يقول ابن رشد عنه «وهذه الهيولى هي التي لحظ ابن دقليس حين وضع أن العالم مختلط تارة من قبل المحبة حتى يفسد ثم يفترق من قبل العداوة فيتكون من ذلك المختلط جميع الأسطقسات الأربعة ثم يتكون من أجزاء تلك الأسطقسات من قبل المحبة سائر الأشياء ثم تفسد من قبل العداوة»[٦١].

ويذهب أنكسيمندر إلى أن الأسطقس الذي هو عنصر الأشياء غير متناه وهو متوسط بين الهواء والنار أو الماء والهواء[٦٢].

أما ديمقريطس ففي رأيه بشأن الكون والعدم فهو أقرب إلى فهم طبيعة هذا الكون ـ بحسب ما يرى ابن رشد ـ إذ يصرح ديمقريطس أن الأجزاء غير المتجزئة «التي هي عنده عنصر الأشياء أنها بالقوة جميعاً، وذلك قبل أن تشتبك بعضها ببعض وأنها لم تكن بالفعل»[٦٣].

ولكن هذه الآراء التي أشرنا إليها بشأن الكون والمادة والعدم، يتبين عند ابن رشد أنها قد وقعت في جملة أخطاء فلسفية، وقد رَدّ عليها بجملة اعتراضات من قبله، وتبعاً لأرسطوطاليس. واعتراضات ابن رشد قائمة على اعتبار أن الكون إنما يكون من موجود بالقوة مع الإشارة إلى هذا الموجود الذي بالقوة لا يكون وجوده بالعرض، بل بالذات، لأنه إن كان بالعرض، فإنه ستنتفي أحد شروط وجود الموجود الذي بالفعل في حالة تغيره من القوة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الكون إن كان

---

(٥٧) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٦.

(٥٨) هذا المفهوم قد أشرنا إليه من قبل، انظر التفصيلات، الفصل الثالث، المبحث الثاني، المقصد الرابع.

(٥٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٤١.

(٦٠) نفسه.

(٦١) أيضاً، ص ١٤٤٤.

(٦٢) أيضاً، ص ١٤٤٥.

(٦٣) نفسه، ص ١٤٤٥. ويشير ابن رشد إلى أن الإسكندر الأفروديسي قد فسّر قول ديمقريطس هذا، بالاعتماد على رواية ارسطوطاليس، إذ يقول الإسكندر ما نصه «ويحتمل أن يكون قوله (= ذيمقريطس) كانت لنا كلها بالقوة وأما بالفعل فلا، ليس كله حكاية قول ديمقريطس، بل يكون قول ديمقريطس من ذلك هو قوله كانت لنا أي كانت أزلية لم تزل وذلك أنها تشبه المادة في هذا المعنى. ويكون قوله كلها بالقوة وأما بالفعل فلا، من قول أرسطو نفسه كأنه إصلاح لقول ديمقريطس، فكأنه قال وديمقريطس الذي قال في الأجزاء غير المتجزئة أنها لم تزل، هو ملاحظة منه لطبيعة الهيولى ولا سيما كونها بالقوة لجميع الأشياء المتولدة عنها بالفعل لا الفعل». انظر، ص ١٤٤٦.

موجوداً فإما أن يكون من العدم وإما من الوجود. فإن كان من العدم، فليس في طبيعة العدم أن ينقلب موجوداً، وإن كان من الموجود، فالموجود موجود قبل أن يوجد. فإذا كان هذا الوجود هكذا، فالكون يكون غير موجود، وهذا محال ومخالف لرأيه(٦٤).

إذاً، ولحل هذا الإشكال بشأن الكون يرى ابن رشد أن الكون إنما يكون من غير موجود بالعرض، لأنه موجود بالقوة، وهي الهيولى التي عرض لها العدم الذي هو غير موجود بإطلاق، أي وجود نسبي، وهو أيضاً من غير موجود بالفعل بالعرض، لأنه عرض للهيولى التي منها الكون بالذات إن كانت غير موجودة بالفعل وموجودة بالقوة(٦٥). ويضيف ابن رشد إلى حله هذا مسألة مهمة في فهم طبيعة الكون في الأشياء، وذلك أن المتكون لا يتكون من العدم الذي هو موجود بالعرض، بل يتكون مما هو موجود بالذات ولكن وجوده بالقوة (= الهيولى)(٦٦). ولهذا فقد أخطأ أنكساغوراس بقوله بالخليط وإن هذا الخليط وإن كان بالقوة فإنه ولا بد معاً بالفعل(٦٧). وسبب خطئه أنه لم يضع الهيولى موجوداً بالقوة في جميع الأشياء، وذلك لأن قولنا إن الأشياء جميعاً بالفعل لا يفسر لنا كيفية حدوث الموجودات وعملية التغير التي تكون فيها مما يبطل مسألة الكون عند أنكساغوراس(٦٨).

وأيضاً فقد أخطأ كل من أنكسيمندر وأنباذوقليس عندما قالا إن طبيعة ما بالقوة الموجودة في الهيولى هي طبيعة متوسطة بين الأشياء التي بالفعل، وإن طبيعة الهيولى أنها غير متناهية. وسبب قولهم هذا هو لعدم انقطاع الكون في الأشياء، وسبب خطئهم هو أنهم لم يفهموا أن الموجود بالقوة في جميع الأشياء هو السبب في أن لا ينقطع الكون فيها(٦٩).

ونخلص من هذا كله إلى أن ابن رشد قد فسَّر عملية الكون والتغير في الطبيعة بالاعتماد على العناصر الأساسية لحدوث الموجودات وهي اثنان بالذات وواحد بالعرض هو العدم، وأن هذا العدم إنما هو وجود عرضي بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وفيه يستكمل الموجود وجوده من انتقاله من القوة إلى الفعل. وهكذا ينفي ابن رشد من خلال ذلك أي وجود مطلق للعدم بإزاء الهيولى، بل عدّ هذا الوجود نسبياً ومضافاً إليها وليس من طبيعتها، لأن من طبيعتها أنها تتحول من حالة إلى أخرى عن طريق التغير والكون، كما أوضحنا ذلك. وبهذا يحلّ ابن رشد الإشكال الكبير الذي صرحت به الفلسفة الأرسطوطاليسية في مسألة كون الأشياء وحدوثها، عن طريق انتقالها من العدم الذي هو عرض في الهيولى إلى الصورة.

---

(٦٤) أيضاً، ص ١٤٤١ وما بعدها.

(٦٥) أيضاً، ص ١٤٤٣.

(٦٦) نفسه.

(٦٧) أيضاً، ص ١٤٤٤، ويلاحظ هنا أن ابن رشد في تعامله مع هؤلاء الفلاسفة يسقط العبارات والمفاهيم الأرسطوطاليسية على أقوالهم، مثل الموجود بالقوة والموجود بالفعل والموجود بالعرض، مما يجعل قراءة آراء هؤلاء الفلاسفة قراءة تأويلية أكثر مما هي نصوص لهم.

(٦٨) نفسه.

(٦٩) أيضاً، ص ١٤٤٥.

الخاتمة

إن الهدف الرئيس من هذا الكتاب هو بيان موقف ابن رشد من مبادىء الجسم الطبيعي بشكل تفصيلي، مع مقارنته بالفلسفات والنظريات الأخرى التي صرح بها الفلاسفة الآخرون. وعليه فقد توصل الباحث من خلال بحثه إلى جملة نقاط أساسية هي:

١ ـ إن تعامل ابن رشد مع بناء هذه النظرية بشأن العلم الطبيعي، إنما كان يسير في خطين رئيسين يعضد أحدهما الآخر: الأول خط نقدي هدفه توضيح الآراء التي قيلت في هذا المجال وبيان نقاط الاختلاف معها، وكيفية فهمها لدراسة الجسم الطبيعي ومبادئه. وقد تركز النقد الرشدي بشكل جلي وواضح على فيلسوفين رئيسين هما الإسكندر الأفروديسي وابن سينا، إذ عدّهما الأساس في بناء التصور الخاطىء في كيفية دراسة مبادىء العلم الطبيعي وعلاقته مع علم ما بعد الطبيعة، مما استوجب منه تصحيح ذلك الخطأ بإعطاء البديل المنطقي الخاص الذي ينطلق من المحسوس إلى المعقول ومن الطبيعي إلى الميتافيزيقي، وليس العكس، مما ترتب على ذلك الوصول إلى جملة نتائج طيبة في هذا المجال، توضحت خلال فصول الكتاب وأجزائه؛ والخط الثاني، خط بنائي ينطلق من مجموع النقودات الفلسفية التي يبديها بشأن الآراء المقابلة، ليبين رأيه بشأن هذا المفهوم أو ذاك، وكان هدفه البنائي هو تخليص الفلسفة بشكل عام والفلسفة الطبيعية بشكل خاص مما لحقها من الأخطاء التي حملت بها من قبل بعض الفلاسفة. أي أن ابن رشد قد اعتمد المبدأ العقلي الخالص في ذلك، دون الجانب التوفيقي التلفيقي، أي بمعنى تأسيس مشروع فلسفي كبير للثقافة العربية قائم على أصول متينة تتجاوز الخلط والتشويش الفلسفيين اللذين وقع فيهما ابن سينا والآخرون من قبل، والذي يعتقد ابن رشد في ذلك أنه سبب ما أصاب الفلسفة من انتقادات كبيرة على يد الغزالي فيما بعد.

٢ ـ وتوصل الباحث إلى أن دراسة هذا الموضوع لا تتم بشكل جلي ومتكامل إلا من خلال الرجوع إلى المصادر الرشدية الكبرى والصغرى ورسائله ومناقشاته الجدلية الحجاجية، أي أنها تُؤخذ كوحدة متكاملة كاملة وليست مجزأة، من أجل إعطاء تصور شمولي لدراسة الموضوع. وأبرز ما يمثل ذلك كتابه تفسير ما بعد الطبيعة الذي قد ضمّنه معظم آرائه الفلسفية في شتى موضوعات الفلسفة، ولم يقصر فيه كما هو معروف على الجانب الميتافيزيقي دون غيره، فضلاً عن مؤلفاته الطبيعية الأساسية الأخرى في هذا الميدان، ولا سيما كتاب السماع الطبيعي و الكون والفساد وغيرهما من كتب العلم الطبيعي.

٣ ـ إن قراءة ابن رشد قراءة تفصيلية في هذه الكتب تظهره لنا فيلسوفاً صاحب وجهة نظر متميزة وخاصة به، تعبر خير تعبير عما يعتقده في هذه القضية أو تلك، وإن كان في بعضها قد تأثر بآراء الفلاسفة الآخرين ولا سيما أرسطوطاليس الذي عدّه الفيلسوف الأكمل. إلا أن ذلك لا يعني التأثر

التام بقدر ما كان فيلسوفاً متأثراً بآراء عصره ونظرياته العلمية الأخرى، شاقاً طريقاً خاصاً به وسط ذلك، مما استدعى من لاحقيه أن يطلقوا على مذهبه المذهب الرشدي. ولا بد من تأكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً ذا وجهين لعملة واحدة في تعامله مع الحقائق الفلسفية والكلامية وغيرها، بل هو فيلسوف واحد موحد لنفسه متماسك منطقياً وعقلياً في كل مؤلفاته وكتبه التي تركها لنا، وإن كان يعبر عن فلسفته وفكره باتخاذ مستويات مختلفة من التعبير بحسب اعتبارات عديدة منها نوع المخاطبين. ونجد ذلك جلياً في مؤلفاته الكبرى وكذلك مؤلفاته ذات الطابع الجدلي الفلسفي الحجاجي، وهذا جانب يجب أن يُنتبه إليه جيداً، ولا يُقرأ ابن رشد بعد ذلك إلا من خلال هذه النظرة. وليس النظرة التجزيئية لمؤلفاته وقراءتها منفصلة، إلا وتعود على صاحبها بأحكام وآراء فاسدة خاطئة تشوش المذهب الفلسفي كله وتعطيه صورة غير الصورة التي أرادها ابن رشد له.

مصادر ومراجع الكتاب

١ ـ المصادر والمراجع العربية: مذكورة في حواشي الكتاب.
٢ ـ المصادر والمراجع الأجنبية:

Al - Alousi, D, H,
- *The Problem of Creation In Islamic Thought*, Baghdad, 1965.

Aristotle:
- *Physica*, Tr. into English by: R. P.Hardie, and R.K. Gaye, Oxford, London 1962.
- *Metaphysica*, Tr. into English by W.D.R. Oxford, London 1963.

Ency. of Philosophy, V.5, Art «matter», by Keith Camp Bell, London 1967.

Gauther, Lean:
- *Ibn Rochd,* Paris 1942.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهرس



الفلسفة العربية ـ الإسلامية

فلسفة الكندي
وآراء القدامى والمحدثين فيه
د. حسام محي الدين الآلوسي

من المعرفة إلى العقل
بحوث في نظرية العقل عند العرب
د. محمد المصباحي

الفلسفة السياسية عند الفارابي (طبعة ثالثة)
عبد السلام بنعبد العالي

المناحي الفلسفية عند الجاحظ (طبعة ثانية)
د. علي بو ملحم

العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد
د. حسن مجيد العبيدي

نحن والعلم
دراسات في علم الفلك بالغرب الاسلامي
د. سالم يفوت

ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية)
د. عزيز العظمة

العقل والشريعة
مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية
د. مهدي فضل الله

بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام
د. عمر فروخ

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي
هادي العلوي

منشورات دار الطليعة

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

١٠٠٠/٩٥/١١٩١



العلوم الطبيعية
في فلسفة ابن رشد

□ عديدةٌ هي الدراسات التي وُضعت ونُشرت حول ابن رشد وفلسفته وآرائه العلمية بغية عرضها واستكناه فحواها وبيان أثرها في الفكر العربي الإسلامي خصوصاً والفكر الإنساني عموماً.. وثمة دراسات علمية عدّة أُعدّت لقراءة فلسفة ابن رشد قراءة عميقة من أجل تقديم تصوّر علمي ومنهجي لفكر هذا الفيلسوف العظيم وتقدير المكانة التي احتلّها في الفكر الفلسفي الوسيط... وهناك بعد بضع دراسات تفصيلية متخصّصة عن الجوانب المعرفية والعقلانية والوجودية في فلسفته والتي حاول بها أن يوفّق ما بين الدين والفلسفة... إلخ.

□ غير أن ما يميّز هذه الدراسات كلها أنها أبرزت جانباً واحداً معيّناً من جوانب فلسفته، وأغفلت جوانب أخرى تحتاج للدرس والتمحيص العلميّين، ومنها العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد التي قلّما خضعت للتشريح العلمي الاكاديمي، الأمر الذي حدا بمؤلف هذا الكتاب إلى تناول هذا الجانب تحديداً، ودرسه وفق منهج علمي معاصر، لبيان أصول الفلسفة الطبيعية عنده ومبادئها ومفاصلها والكشف عن قيمتها العلمية في عصرها وفي وقتنا الحاضر، وما هي الإضافات التي أضافها ابن رشد في هذا المجال إلى التراث الفلسفي اليوناني، ثم إلى التراث الفلسفي العربي الإسلامي... وهو الذي حاور جميع الفلاسفة الذين سبقوه وعاصروه، وساجلهم سجالاً علمياً وفلسفياً معمقاً، وحاججهم في آرائهم ونظرياتهم حتى استوت لديه فلسفة خاصّة به وتحمل اسمه هي الفلسفة الرشدية، فلسفة استحقت لما لها من أصالة فكرية استثنائية أن تغدو عنواناً لعصر بأسره.

الناشر

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت